VOIE, Revue religieuse russe
CALE
ORGANUL GÂNDULUI RELIGIOS RUS. editat de N. A. BERDYAEV, cu participarea lui B. P. VYSHESLAVTSEV
În cărțile anterioare ale Căii au fost publicate articole de următorii autori: N. N. Aleksev, P. F. Anderson, N. S. Arsenyev, 11. Arshanbo (Franța), S. S. Bezobrazov, E. Belenson, N A. Berdyaeva, N. Bubnova, prot. S. Bulgakov, R. Walther, B. P. Vysheslavtsev, Frank Havel, (America), M. Georgievsky, N. N. Glubokovsky, I. Gofshtetvra, V. Grinevich, L. A. Zandera, V. V. 3 -vnkovsky, tatăl lui A. Elchaninob, P. K. Ivanov Yu. Ivask, V. N. Ilyin, A. Karpov, L. P. Karsavin, A. Kartashev, N. A. Klepinin, S.), L. Kozlowskago (t) (Polonia), G. G. Kuhlman, T. Ts. Ku (Pitay), M. Kurdyumova , I. Logowskago, F. Liva (Basel), N. O. Losskago, Zh. Maritain (Franța), J. Mvnshikova, P. I. Novgorodtseva (ț), prot. Nalimov (t), S. Ollard (Anglia), A. Pogodin, R. Pletnev, A. M. Remizov, D. Remenko, Yu. Sazonova, contele At Saltykov, E. Skovtsova, I. Smolich, V. Speransky, I. Stratonov , V. Sezemap, P. Tillich (Germania), N. Timasheva, S. Trinity, carte. G. N. Trubetskoy (t), N O. Fedorova (ț), G. P. Fedotov, G. V. Florovsky, S. L. Frank, prot. S. Chetverikov, D. Chizhevsky, V. Eckersdorf, G. Ehrenberg (Germania), tatăl G. Tsevrikov, L. Shvstov, Prinț. D. Şahhovski (ieromonah Ioan).

----- Adresa redacției și biroului: -
10, B.D. MONTPARNASSE, PARIS (XV).
Prețul celei de-a 23-a emisiuni: 0,60 USD.
Prețul abonamentului este de 2,25 USD pe an (6 cărți). Abonamentele sunt acceptate la sediul revistei.
Nr. 24. OCTOMBRIE 1930 Nr. 24.

CUPRINS: pag

Gerant: Le Viconte Hetman de Villicrs

Biblioteca „Runivers”

DEPĂȘIREA PLATONISMULUI ȘI PROBLEMA LUMII SOPHIA *)

1. Problema naturii sofistice a lumii este, fără îndoială, unul dintre cele mai importante subiecte ale gândirii moderne. Într-adevăr, timpul nostru nu are nevoie de o învățătură corectă despre lume și, cu siguranță, o astfel de învățătură trebuie să ofere o soluție la problema naturii sofice a lumii. Se poate respinge termenul „sophia”, dar nu se poate ignora problema în sine, pe care o numim „sophia”. Chiar și naturalismul, așa cum se va arăta parțial mai jos, încorporează problema naturii sofistice a lumii și poate fi caracterizat pe bună dreptate drept o soluție proastă și insuficientă tocmai a acestei probleme.

Doctrina sofianității lumii nu intră în întregime în sistemul filosofiei, ci aparține, în partea sa cea mai esențială, teologiei. Nu

acesta este motivul pentru care tema naturii sofistice a lumii a fost dezvoltată incomplet și adesea întâmplător? Filosofii, simțind o anumită transcendență a acestui subiect, au evitat-o atât de des - acest lucru poate fi văzut cu o claritate deosebită în doctrina Incognoscibilului de G. Spencer, în doctrina inconștientului de Ed. Hartmann. teologii

♦) Acest studiu reprezintă prelucrarea raportului citit la ședința Rel. Phil. Academiile din Paris 1 decembrie 1929

de multe ori nu au simțit suficient problema lumii, problema existenței făpturii și s-au limitat la idei generale, fără să atingă acest subiect până la capăt. Dezvoltarea problemei sofisticității lumii a fost foarte îngreunată de două împrejurări: dificultăți generale în dezvoltarea filosofiei naturale și, pe de altă parte, faptul că tema sofisticații lumii a fost puțin studiată, deși a stat adesea în centrul construcțiilor intuitive. Filosofia generală și filosofia naturală au acumulat o mulțime de materiale valoroase pentru problema naturii sofistice a lumii, iar acest material a fost rareori prezentat dintr-un unghi de vedere sofistic. Tema naturii sofistice a lumii nu a avut noroc nici în filozofie, nici în teologie - atât aici, cât și acolo, părea transcendentă, pe jumătate inventată și uneori complet imaginară. Aș dori să remarc semnificația enormă pe care o doctrină corectă a lumii ar putea-o avea, nu numai pentru filozofie, ci și pentru viața spirituală în general. Motivele acosmismului, pe de o parte, și motivele naturalismului, pe de altă parte, au un efect otrăvitor asupra întregii culturi spirituale moderne și expun boala ei principală. Detestarea lumii, respingerea adevăratei sale semnificații și valori (acosmismul) și îndumnezeirea incorectă a lumii, asimilarea lumii unor astfel de proprietăți care denaturează clar natura ei creată (naturalismul), ambele aceste „păcate” ale modernitatea nu poate fi învinsă decât prin dezvăluirea acelei doctrine a lumii, care explică corect sofistica ei. De asemenea, aș dori să subliniez imediat că tocmai conștiința ortodoxă a fost întotdeauna deosebit de aproape de percepția sofiană a lumii și, dacă acest subiect în sine a agitat inexorabil lumea creștină occidentală, atunci totuși percepția sofiană a lumii în Creștinismul occidental a fost ascuns de celelalte trăsături ale sale. Evul Mediu l-a cunoscut pe Sf. Francisc de Assisi și a experimentat profund apropierea lui

naturii, deoarece a afectat atât în pictura italiană, cât și în Renașterea timpurie. Cu toate acestea, liniile principale ale Evului Mediu au rămas în mod esențial legate de acosmism, de respingerea și aborârea lumii, de recunoașterea depravării și păcătoșeniei sale interne. Curenții cosmici din perspectiva lumii creștine s-au dovedit brusc a fi asemănătoare conceptului opus eronat, care s-a format lent, dar constant - și anume, naturalismul. Nici secolul al XVII-lea nu cunoaște încă deplina înflorire a naturalismului: la acea vreme, ca și în timpul secolului al XVIII-lea, acesta era încă înmuiat de deism. Abia în secolul al XIX-lea a triumfător naturalismul, ca eliminare consecventă a tot ceea ce este supranatural, ca efort de a înțelege lumea din sine, ca respingere a punctului cardinal al metafizicii creștine despre creatura lumii. Dar această victorie a naturalismului, care i-a fost dată cu atât de greu, a fost pregătită temeinic de acosmismul viziunii medievale asupra lumii, care a trecut în teologia

timpului nou - atât catolic, cât și protestant. Explozia akos-mismului în barthianismul contemporan, valoroasă parțial ca reacție împotriva otrăvurilor naturalismului care au corodat atât de mult gândirea dogmatică a protestantismului, mărturisește cel mai bine limitele în care se desfășoară munca spirituală în Occidentul creștin. Aici nu pot scăpa de alternativă: acosmism - naturalism, și se încadrează într-una sau alta extremă. Occidentului creștin îi lipsește o învățătură corectă despre lume, îi lipsește revelația sofismului său, în care ar fi expus neadevărul și acosmismul și naturalismul. Și dacă filosofia Ortodoxiei ar putea, cu cea mai mare claritate, să dezvăluie înțelegerea sofiană a lumii inerentă acesteia, împinge în mod convingător în sistemul modern

din propria noastră gândire, acest concept fundamental ar fi, de fapt, cel mai bun dar pe care l-am putea aduce Occidentului creștin.

Dezvăluirea sofianității lumii, care duce fatal la acosmism sau naturalism, este legată în interior, în sensul său dogmatic, de cele mai profunde și tragice teme ale istoriei creștine. Ar fi un intelectualism unilateral să interpretăm tema naturii sofistice a lumii doar ca un concept dogmatic sau filozofic - această temă este legată de întrebările esențiale și fundamentale ale vieții creștine, de dialectica dezvoltării spirituale. Disputele hristologice, care la vremea lor au trecut atât de firesc în problema trinitare, au determinat toată acea lucrare uimitoare a gândirii bisericești care a fost revelată la Sinoadele ecumenice - și în aceste dispute problema a mers tot timpul, printre alte probleme, și despre corectitudinea. predare despre lume, despre ființa creată. Înțelegerea sofiană a lumii nu a fost dezvăluită cu suficientă claritate în acel moment, deși în esență a fost afirmată în acel moment pentru toate epocile; Incompletitudinea doctrinei sofiene a lumii se explică pe deplin prin faptul că, în epoca conciliilor ecumenice, accentul s-a pus pe subiecte hristologice și trinitare, în timp ce înțelegerea sofiană a lumii, care era atât de esențială pentru întreaga structură a gândit consacrat de conciliile ecumenice, a fost deja pregătit intern, deși nu a fost formulat pentru a termina.

Ortodoxia a păstrat Evanghelia lumii în toată plinătatea și puterea ei, iar acest cosmism interior al Ortodoxiei, care îi caracterizează în mod inconfundabil și definitiv structura spirituală, devine mai clar pentru noi înșine în anii de întâlnire vie cu ordinea spirituală a creștinului. Vest. Suntem aproape parțial atât de catolici cât și

lumea protestantă, dar cel mai clar interpretăm originalitatea noastră spirituală în termeni de so-fiologie, iar în absența unei percepții sofisticate a lumii în Occident, ne simțim departe atât de acosmism, cât și de naturalism. Filosofia sophiei este, de asemenea, dificilă și obscură pentru noi, dar purtăm în noi bazele ei vii, cunoaștem experimental în noi înșine perspectivele pe care ea le dezvăluie, iar asta ne dă dreptul și curajul să luptăm pentru o înțelegere sofiană a lumii, pentru filozofia sophiei.

Vreau să ating doar o parte din problemele care se discută și sper să rămân complet eliberat de acele creșteri pe care gândirea religios-filosofică rusă le-a suferit adesea în dezvoltarea problemelor so-fiologice. Necesitatea unei identificări definitive a punctelor mele de vedere a fost una dintre motivațiile publicării acestui studiu, consacrat problemelor generale din doctrina naturii sofice a lumii.

Întrucât interesele mele esențiale constă în dezvoltarea problemelor antropologiei, asupra cărora sper să public câteva dintre lucrările mele, în acest studiu nu ating în mod deliberat problemele antropologiei, deși recunosc clar că este tocmai în acest punct. că principalele probleme din doctrina sofianităţii lumii se află. În acest prim studiu, consacrat întrebărilor generale ale înțelegerii sofiene a lumii, trebuie să mă abțin de la tot ceea ce ar trebui să constituie conținutul studiilor antropologice.

2. Ce înseamnă înțelegerea „sofianică” a lumii, care este sensul și conținutul doctrinei sofianice a lumii? Cu caracterizarea ei preliminară, cu care se cuvine să începem reflecțiile noastre, este necesar să subliniem cele mai esențiale și fundamentale în înțelegerea sofiană a lumii și să nu ținem cont de tot ceea ce este caracteristic

construcții sofiologice separate, și nu pentru subiectul în sine. Înțelegerea sofiană a lumii are patru aspecte care trebuie distinse chiar și cu o interpretare generală a problemei. Adică - 1) aspectul epistemologic, 2) cosmologic, 3) natural-filosofic și 4) aspectul estetic al problemei sofiene. Comun tuturor acestor aspecte ale ei este doctrina bazei ideale a lumii, lipsită de defecte și limitări ale lumii exterioare, de puterea timpului și a spațiului. În spatele lumii accesibilă senzual, schimbătoare și trecătoare, există, după conceptul sofian, o lume ideală, chipul etern și adevărat al lumii, liberă de dizarmonie și contradicții, de accidentele timpului și spațiului. Această lume ideală păstrează invariabil unitatea și integritatea lumii, revelându-se în puterea inepuizabilă a forțelor creatoare ale naturii. Din punct de vedere epistemologic, această doctrină a bazei sofiene a lumii înseamnă că toată cunoașterea noastră despre lume se bazează, așa cum a arătat mai întâi Platon (mai ales în dialogul Fedon), pe capacitatea de a urca de la suprafața senzuală a lucrurilor către ideea lor, ordinea lor ideală.Conform formulei moderne a lui Husserl, alături de intuiția senzuală, avem o intuiție ideală, cu alte cuvinte, o înțelegere intuitivă a laturii ideale a realității. Deși de obicei avem nevoie de mai multe obiecte omogene pentru a înțelege ce constituie „esența” lor, dar pluralitatea materialului sensibil este necesară doar pentru a face abstracție de la el și în trăsăturile generale ale obiectului pentru a-și găsi latura ideală. Ființa ideală nu este abstractă, ci complet concretă, ci doar funcția de „ideație” (ascensiunea la „idee”, la „esență”) acţionează clar în noi prin intermediul generalului.

și repetitive (deși nu există o legătură semnificativă între oprirea conștiinței asupra generalului și intuiția ideilor).

Putem urca la „esență” în fiecare obiect al cunoașterii, în fiecare lucru – și, de fapt, nu există nicăieri mai departe în care cunoașterea să meargă. Idealul în lucruri este, parcă, aleile oarbe pe care le întâlnim în procesul de cunoaștere a lucrurilor: peste conținutul senzual al percepției, munca cunoașterii construiește o serie de „concepte”, al căror obiect nu este un lucru schimbător și trecător, dar în el, care își formează „esența”. Dar tocmai din această cauză, „esența”, „ideea” unui lucru trebuie gândită în libertate de ceea ce caracterizează suprafața exterioară a lucrurilor, de tot ceea ce este „accidental”, care depinde de poziția unui lucru. în spațiu și timp sau în alte condiții ale „existenței” sale, dar nu atinge „esența”. La

Platon, desemnarea generală a ordinii ființei, care ne este disponibilă prin percepția senzorială, era termenul „γένεσις” (ființă), care ar fi tradus cel mai corect prin termenul „creatură”. Sferei „γε'νε-σις”'3 aparține tot ceea ce are un început și un kopeig, care apare și trece; și ceea ce formează esența lucrurilor, ceea ce rămâne identic cu sine și neschimbat în ele, Platon a numit „το οντωσ ον” - adevărată ființă. Datorită diferenței puternice care exista pentru Platon între aceste două lumi, „ideile” care erau „το όντως ον” erau pentru el împreună cu cei care se aflau în afara sferei „γενεσις”’3 și, prin urmare, „¿y /vwjra” (existență necreată). Ideile sunt eterne, adică nu cunosc sfârșit, nu cunosc început, nu sunt create, sunt eterne. Dar în acest fel lumea ideilor, deși este „fundamentul” lumii, se desparte brusc de lumea fenomenelor. Din analizele lui Platon, așa cum sunt redate aici în general
»

Eu, urmează un dualism ascuțit al lumii ideale și reală. Împrejurarea că descoperirea laturii ideale în lume a fost însoțită de separarea sa bruscă de sfera fenomenelor era inevitabil și de înțeles: a descoperi latura ideală în lume însemna a o deosebi de real. Dar dualismul ascuțit al lui Platon a ridicat pentru prima dată cu deplină claritate problema legăturii dintre cele două lumi, relația lor, semnificația cunoașterii laturii ideale a lumii pentru cunoașterea laturii sale reale. Aceasta formează baza inițială a cercetării sofiologice: dacă prin cunoașterea lumii ni se dezvăluie latura sa ideală, atunci se pune întrebarea - care este natura ei și care este relația sa cu latura reală a lumii.

Pentru a înțelege învățăturile lui Platon, ca fondator al doctrinei naturii sofistice a lumii, este foarte important să reținem că Platon, la fel ca toți filozofii antici, avea o convingere profundă că tipurile de ființă sunt paralele cu tipuri de cunoștințe. Dacă găsim în noi înșine două feluri de cunoaștere (senzuală și ideală, adică ocupată cu „idei”), atunci ele corespund unor tipuri diferite, sfere diferite de ființă. Întrucât se pune accentul pe cunoaștere, aceasta este învățătura pr. corespondența cunoașterii cu ființa trece în așa-numitul raționalism (cu identificarea lui - pentru prima dată la Spinoza - cauza și raportul), atât cât se pune accent pe ființă, ale cărui tipuri ar trebui să corespundă tipurilor de cunoaștere. , obținem așa-zisul ontologism, atât de caracteristic filozofiei ruse. La Platon, dualismul epistemologic trece fără nicio dificultate în dualismul metafizic, dar în cel mai recent platonism găsim mai multă prudență – nu există o transformare directă a relațiilor epistemologice în relații metafizice. Dar faptul că Platon a extins dualismul epistemologic în

metafizic, era favorabil pentru problema sophiană: a fost pus clar pentru prima dată. Vom reveni mai jos la evaluarea întregului aspect epistemologic al sofismului lumii și deocamdată ne întoarcem la caracteristicile celorlalte aspecte ale sale.

3. Dacă analiza cunoștințelor noastre confirmă existența unei laturi ideale în lume, atunci este dificil să ne gândim la această sferă ideală ca fiind formată din „idei” separate care nu sunt legate între ele. În cunoașterea noastră, descoperim în mod constant conexiuni interne (ideale) între idei separate și ciclurile lor întregi: lumea ideilor, în orice caz, ne apare ca un sistem. Dar chiar dacă în lumea sensibilă vedem adevărata unitate și adaptarea reciprocă a părților

sale, atunci acest aspect cosmologic al lumii duce cel mai firesc la integritatea interioară a părții ideale a lumii. În cea mai recentă literatură, acest punct de vedere a fost dezvoltat cu mare pricepere de S. L. Frank în lucrarea sa remarcabilă „Object of Knowledge”. Partea ideală a lumii este o pan-unitate vie, în care „totul”, ca completitate și diversitate, se deschide în același timp ca o unitate holistică. Din această unitate originară a laturii ideale a lumii urmează unitatea în lumea sensibilă; Astfel, în unitatea laturii ideale a lumii este dată cheia înțelegerii lumii ca cosmos, ca unitate vie și concretă. Motivele cosmologice sunt împletite în Frank cu cele pur logice, iar apoi un motiv religios este direct adiacent acestora, deoarece pentru Frank unitatea ideală care stă la baza lumii este Absolutul. Partea sofiană a lumii se identifică cu Absolutul: nu este doar „divină”, ci este Dumnezeu. Conceptul platonician al Absolutului - εν vm νιάν - a fost unsprezece

dezvoltat în filozofia rusă Vlad. Solovyov și de la el a trecut la alți filozofi ruși. În Frank, acesta servește la clarificarea nu numai a problemelor epistemologiei, ci și a problemelor ontologiei. Sofistica lumii (acest termen este absent de la Frank, care nu slăbește forța esențială a construcțiilor sale) înseamnă că în spatele diversității sale exterioare, în spatele solidității și finitudinii erq stă Fundamentul Unic, Infinit, Absolut - întreaga plinătate a adevăratului. fiind. Este de fapt adevăratul obiect al cunoașterii, „pe fundalul” căruia totul „se separa”, fiecare „lucru” devine pentru prima dată cognoscibil. Cu această identificare a bazei sofiene a lumii cu Absolutul, împotriva căreia este îndreptat acest studiu, ne vom ocupa mai jos, dar acum nu vom face decât să subliniem că aspectul cosmologic în înțelegerea sofistică a lumii constă în stabilirea unității și a integrității vii. în acea latură ideală lumea care se deschide la analiza cunoștințelor noastre. Nu se poate afirma pur și simplu că cunoașterea noastră are ca scop clarificarea „esențelor” și „ideilor”, nu se poate vedea aceste „puncte” ideale ca niște fundături care nu au nicio legătură între ele. Conexiunea lor reală trebuie înțeleasă și ca o legătură ideală *), cu alte cuvinte, un sistem ideal și integral stă la baza lumii. **)
Dar acest sistem ideal și integral care stă la baza lumii trebuie, în același timp, să fie baza ei vie, trebuie să fie o sursă de forțe creatoare care dirijează entelehia care

♦) Vezi indicații corecte în acest sens în cartea lui Losev „Spațiul antic și știința modernă” Moscova 1927

♦*) În om, întemeierea sofică a lumii ajunge la acea unitate, care dezvăluie un anumit „consubstanțial” firesc al umanității (conturat deja de Apostolul Pavel (Rom. V, 12). Dezvăluirea acestui moment, esențial pentru sofiologie, poate fi dat doar în antropologie.

care informează lumea de neobosit vitalitate. Puterea nemărginită pe care o găsim în natură trebuie să-și aibă sursa tocmai în această temelie ideală și integrală a lumii, care trebuie să fie vie și activă, trebuie să fie „pomul vieții”, o sursă inepuizabilă de energie vitală în lume. Aceasta relevă aspectul natural-filosofic în conceptul naturii sofistice a lumii, care și-a găsit cea mai bună expresie în formula panteismului despre unitatea naturii naturane și natura naturata. Natura în diversitatea ei senzorială, în dăruirea mișcărilor și formelor sale, este natura naturata, dar aceeași natură ca natura

naturane este puterea sa creatoare inepuizabilă, dominând în timp și spațiu. Unitatea dintre natura naturane și natura naturata nu distruge diferența lor esențială, ci doar confirmă omogenitatea lor fundamentală, ontologică. Fundamentul sofistic al lumii nu poate fi separat și îndepărtat de lumea sensibilă, căci ea o trăiește și o dirijează, o informează despre viața și puterea ei. Dacă panteismul recunoaște unitatea fundamentală a lui Dumnezeu și a lumii, atunci în această formulă (luând-o din latura filozofică naturală) trebuie să se distingă două ecuații. Deue eive natura se descompune în ecuația Deueeive natura naturane și în ecuația natura naturane eive natura naturată. Justificarea (din punct de vedere natural-filosofic) a ultimei ecuații nu dă deloc putere primei ecuații.
Motivele natural-filosofice în apropierea celor două părți în natură au determinat apariția în noua filozofie a uneia dintre cele mai influente și importante construcții - mă refer la naturalismul deja indicat. Deja în filosofia greacă au fost formulate unele prevederi ale naturalismului, dar în lipsa unui concept clar de Absolut (doar în ultima perioadă a Greciei

a filozofiei filozofice, acționând în general ca o temă a filosofiei), naturalismul nu a putut obține o expresie completă. Chiar și transcendentismul lui Platon, din punctul nostru de vedere, este naturalist, dar în filosofia greacă însăși nu a existat suficient concept pur al Absolutului pentru a ajunge la naturalism, ca autoînțelegere a lumii create în sine cu asimilarea a ceea ce poate fi. inerente numai Absolutului. Chiar și în noua filozofie, naturalismul se maturizează foarte încet: chiar și la Spinoza, când echivalează natura naturane și natura naturata, naturalismul se dovedește a fi panteism - natura sive Deus. Aceasta nu este o ecuație terminologică, ci o convingere profundă și vie a lui Spinoza: natura, de înțeles în schimbarea modurilor ei și în unitatea diferitelor sfere (atribute), sub specie aeternitatis se dovedește a fi Dumnezeu. Nimeni care l-a studiat pe Spinoza nu poate nega sentimentul său religios profund și autentic, autenticitatea aspirației sale mistice către Dumnezeu. Dacă Spinoza a identificat natura ca întreg cu Dumnezeu, dacă această identificare s-a bazat pe o experiență religioasă profundă și vie, atunci aici trebuie să constatăm confuzia a două sfere, a căror diferență religioasă este foarte profundă, deși nu poate fi întotdeauna direct. cu experienta. Sofistica lumii, cu adevărat divină și strălucitoare, se identifică aici cu Absolutul, cu Dumnezeu: divinul nu diferă aici de Divin. În acest amestec de două sfere se află motivul religios al panteismului, care aproape întotdeauna are în profunzimea sa o experiență religioasă autentică și profundă: doar obiectul acestei experiențe nu este Dumnezeu, nu Absolutul, ci Divinul în lume, Sofia în lumea. Eroarea religioasă a panteismului (până la final revelatoare și incompletitudine filozofică) constă în indistinguirea Divinului în

lumea și Divinitatea ca Absolut. Dar din aceasta rezultă clar că cel mai mic element al panteismului din naturalism nu îi conferă acestuia din urmă expresia sa pură și completă. De-a lungul secolului al XVIII-lea – și cu atât mai mult în al XVII-lea – naturalismul a fost asociat fie cu panteismul, fie cu deismul. Este destul de clar că a fost ultima formă de naturalism care a dus la apariția naturalismului pur - deoarece în viața lumii în deism este complet respinsă orice

participare a Divinității, care nu face decât să creeze lumea, lăsând-o apoi pentru sine. . Dacă acum lumea poate fi înțeleasă în sine, dacă forțele creatoare ale lumii sunt acum suficiente pentru a înțelege viața și dezvoltarea ei continuă, cu alte cuvinte, dacă natura naturans și natura naturata sunt acum îmbinate și nu există nimic în afara lor, atunci de aici este atât de clar și chiar inevitabil să ajungem la concepte de naturalism pur, i.e. recunoașteți că nu a existat niciodată vreo „creație" a lumii. Lumea, nu numai acum, ci și în trecutul ei, trebuie înțeleasă per se: sfera ființei este închisă în interior prin faptul că în ea acționează doar propriile forțe - nu este nevoie de nimic „supranatural" pentru a înțelege lumea. Acesta este conceptul de naturalism pur, care a primit o expresie atât de vie și influentă în secolul al XIX-lea. Dar tocmai pentru că naturalismul dorește să rămână în întregime în limitele naturii atunci când o explică, el dezvoltă inevitabil o temă sociologică - tema puterii creatoare infinite a Naturii, care, ca natura naturans, înlocuiește în esență Divinul aici. Asemenea unui flux creator viu și puternic al ființei, Natura își ascunde secretul în ea însăși, neștiind nimic mai presus de ea însăși, și dacă puterea sa creatoare, care nu cunoaște granițe, este de neînțeles și de neînțeles, atunci este cu atât mai inevitabil să distingem fenomenele de natura înșiși (natura naturata), din vech-

noe, nemărginit, inepuizabil în puterile sale ale Naturii, ca natura naturane. Așa se pune problema sofiologică în limitele naturalismului, care este chemat să absoarbă întregul mister al ființei. De aici inevitabilitatea - deja pe baza naturalismului pur - a unui nou tip de agnosticism (într-o formă mai primitivă la H. Spencer, într-o formă rafinată la Ed. Hartmann etc.), trecând într-una sau alta formă de misticism. cu o tentă panteistă. Aceasta reflectă ireductibilitatea distincției dintre creat și necreat în ceea ce se află înaintea cunoașterii noastre. Dacă nu există nimic transcendent deasupra ființei naturale, atunci partea necreată din lume va apărea inevitabil în sine - și, desigur, într-o formă exagerată. Din acest punct de vedere, nu este clar de ce în formele stereotipe ale naturalismului găsim constant atât de multă metafizică necritică: Natura, ca natura naturans, este atribuită în esență tuturor atributelor ființei necreate, precum Infinitul, Eternitatea, Creatorul. forta. Combinația necritică în naturalism a nenaturalului și a elementului creat face ca sofiologia naturalismului să fie extrem de nedefinită, dar însăși tema acelei întemeieri a lumii, care este liberă de granițele timpului și spațiului și inepuizabilă în puterea sa creatoare, însoțește inevitabil. naturalism, chiar dacă într-o formă deghizată.

Ultimul motiv al sofologiei este un tribut adus percepției estetice a lumii. Strălucirea frumuseții în lume, încă de pe vremea lui Platon, a fost explicată prin combinația de material sensibil și insensibil, iar această idee de bază a esteticii platonice a supraviețuit până în zilele noastre, întotdeauna într-o formă sau alta definind ontologia. de frumusete. În afară de acele curente în estetică care au subiectivizat latura estetică a ființei (care este parțial

era deja în teoria estetică a lui Kant, în întreaga doctrină a frumosului, ca Schein - vezi despre asta cel mai bine în Ed. Hartmann în Philosophie des Schonen), orice încercare de a înțelege optic fenomenele frumuseții a condus inevitabil la recunoașterea unei laturi

insensibile și ideale a ființei. Poate că filozofia frumuseții a lui Schelling ar trebui considerată punctul culminant al unei astfel de construcții. — Tema sofiologică, așa cum o spun datele experienței estetice, este determinată de prezența în natură a unei laturi ideale și insensibile, nu alungată de întreaga suprafață a fenomenelor, ci capabilă să se dezvăluie în puterea sa, peste nivelul empiric. țesătură a fenomenelor. *)
4. Doctrina sofiană a lumii stabilește prezența unui fundament ideal care se află mai adânc decât sfera senzuală și schimbătoare a fenomenelor. În această bază ideală este dată sursa creatoare a forțelor naturii, baza de neclintit a regularității ei; este întreg și unul, liber de granițele timpului și spațiului, „nesfârșit” și chiar „etern”. Dar este fără început? Dacă da, atunci ea intră în sfera Absolutului, dar dacă aparține lumii create, atunci este creată și deci nu fără început, deși este chemată la eternitate, nu va avea un sfârșit. Problema principală a înțelegerii sofiste a lumii constă tocmai în această întrebare: în ce sferă intră baza sofiană a lumii - în sfera lumii create sau în sfera Absolutului?
Trebuie să înțelegem clar că, în interesul doctrinei naturii sofistice a lumii, este necesar să o eliberăm de toate elementele panteismului, este necesară o explicație consecventă și clară a naturii create.
♦) În conceptul estetic al lumii este inevitabil să se adauge un moment moral și fundamentul ideal al lumii este apoi interpretat ca forță a binelui și a adevărului. Această unitate sofică a frumuseții și bunătății atinge cea mai înaltă expresie în om.

nașterile întemeierii sofiene a lumii. Am văzut o fuziune completă a laturii ideale a lumii cu Absolutul în filosofia lui S. L. Frank *), dar o fuziune parțială este caracteristică aproape tuturor construcțiilor sofiologice. Desigur, acest lucru este determinat de dificultățile extreme inerente problemei sofiene, dar acest lucru nu face decât să sublinieze și mai mult necesitatea unei expresii clare a principiului naturii sofice a lumii. Creativitatea sau meschinăria fundamentului sofian al lumii este principala problemă a sofologiei lumii; aceeași problemă se pune și în sistemul antropologiei, unde doctrina chipului lui Dumnezeu introduce o nouă temă, străină de doctrina rafinamentului lumii. Dar tocmai din această cauză, prima și fundamentală întrebare a sofiologiei — despre caracterul creat sau non-creatură al fundamentului sofian al lumii — este doar o introducere în problemele ulterioare.
Am văzut că la Platon, în virtutea motivelor optologice și epistemologice, ideile aparțin lumii petwarp (ἀγεννητον), deoarece ele stau în afara sferei lui γενεσις 'a. Aceste motive s-au dovedit a fi atât de grave încât se repetă de-a lungul istoriei platonismului. Dar într-un astfel de caz, eliberarea sofologiei de panteism ridică problema depășirii platonismului în această doctrină a naturii petvariane a ideilor. Panteismul este absolut inevitabil pentru această doctrină - căci în idee lumea se dovedește a aparține sferei ființei necreate, adică. aparţinând Absolutului. Există aici o logică inexorabilă, care nu poate fi depășită prin nicio interpretare sau atenuare. Ideile, ca bază a lumii, sunt conectate cu lumea și, dacă sunt necreate, atunci prin ele sfera ființei necreate (Absolutul, ca causa sui) este conectată cu lumea - și acesta este panteismul.
♦) Vezi recenzia lui N. O. Lossky despre cartea lui S. L. Frank (Questions of Philosophy and Psychology)

Am ajuns la un punct foarte esențial al discuției noastre: respingem panteismul aici nu pe motive teologice, ci filozofice, de aceea pericolul panteismului este un argument filosofic pentru noi. Din punct de vedere teologic, panteismul este atât de slab și de neputincios încât își păstrează puterea în sfera religioasă doar până când este descoperit: la urma urmei, la baza oricărei experiențe religioase stă percepția directă a sublumii a Divinității, libertatea Lui față de lume. Ideea creștină a Întrupării este absolut străină de panteism, căci întregul mister al Întrupării constă în faptul că Dumnezeu și lumea nu sunt una și aceeași. Dar panteismul, luat în esența sa, în conceptul său reprezintă o combinație ilegală de principii care nu pot fi combinate - principiile Absolutului și principiile creației.
Panteismul static al lui Spinoza, care egalizează pe Dumnezeu și lumea (Deus sive natura), este cea mai clară și mai directă, dar în niciun caz singura formă de convergență nesatisfăcătoare a acestor două concepte. La Spinoza, ecuația lor are, de altfel, un caracter static, care subliniază și mai mult nefirescul și inacceptabilitatea filozofiei sale. Dar panteismul, luat în expresia sa dinamică, este o identificare ascuțită și complet transparentă în imposibilitatea sa (chiar dacă parțială) a Absolutului și a creaturii. Lumea creației este creată tocmai pentru că nu există un punct absolut în ea din care să înceapă, iar sfera din care trebuie să derivă lumea este absolută pentru că este nederivată, este o adevărată causa sui. Absolutul nu este o creatură, creatura nu este Absolutul - această pereche de concepte se exclud complet reciproc. De aceea identificarea lor este inacceptabilă din punct de vedere filozofic. Acele interpretări epistemologice, care

care depărtează pe Dumnezeu și lumea nu ontologic, ci epistemologic, ele acutizează doar incompatibilitatea filosofică a acestor două concepte, dacă se dovedesc a fi doar „categorii” diferite (un concept de care transcendentalismul abuzează atât de des la nesfârșit, deși fără temeiuri solide) , aparținând unuia și aceluiași spirit, atunci aceasta nu face decât să confirme diferența lor esențială în „eși” (cu unitatea punctului lor de „atașament”).
Panteismul static, care vorbește despre identitatea lui Dumnezeu și a lumii, forma sa dinamică, care afirmă unitatea esențială a lumii și a lui Dumnezeu în dezvoltarea lor, nu sunt singurele forme de panteism. Avem panteism oriunde există chiar și o identificare incompletă, parțială a acestora, unde conceptul de Absolut – cel puțin la un moment dat – se contopește cu conceptul de creație. Prin urmare, sistemul lui Platon, în care Dumnezeu, Absolutul, SĂ STĂ „De cealaltă parte a ființei” (έπενεινα της ονσίας), este în general separat și distins de lume, este încă un sistem de panteism, deoarece în el lumea provine din Dumnezeu (prin emanație), în esență, are o Divinitate redusă, iar Dumnezeu este o lume liberă de restricții. Relația esențială dintre lume și Dumnezeu semnifică o oarecare identitate, chiar dacă doar parțială. Același lucru trebuie spus despre sistemul lui Hegel, în care dezvoltarea lumii servește ca mijloc de autodezvăluire a Absolutului. Atât în Platon, cât și în Hegel, absolutul trece în creat, are nevoie de el, fără el nu poate fi absolut, și aici este tocmai înlocuirea inacceptabilă filosofic a acelui concept de Absolut, care este singurul acceptabil, ca și conceptul de causa sui. , autentic în independența sa

interioară și autosuficiența începutului, - conceptul de Absolut, în care Absolutul nu este până la sfârșit și nu se păstrează în toate

tu. Panteismul se bazează întotdeauna pe faptul că amestecă și confundă principiul Absolut cu principiul condiționat, creat. Spinoza a avut perfectă dreptate când a separat în mod logic substanțele din sfera modurilor, le-a contrastat strict și clar și, dacă apoi a declarat identitatea esențială a lui Dumnezeu și a lumii, atunci a mers în mod conștient pentru identificarea acestor două sfere toto genere diferite. Au rămas cu el două sfere, una ireductibilă la cealaltă, și în aceasta se dă o respingere suficientă a panteismului. Identitatea lui Dumnezeu și a lumii poate fi declarată, dar nu poate fi niciodată justificată prin ireductibilitatea logică a acestor două concepte. Singura ocazie de a conecta aceste concepte este dată în ideea de creație, conform căreia lumea nu se naște din Dumnezeu (atunci este esențial omogenă cu el), nu vine de la el, ci este creată de Dumnezeu, căci prima dată când El este adus la fiinţă. Absolutul nu poate trece în lume, deși o poate crea; lumea nu poate fi în niciun caz Absolutul, deși depinde de el și este determinată de el. Conceptul de creație, care este diferit de ideea de identitate și ideea de emanare și ideea nașterii și revelației Absolutului în lume, de ambele părți observă corect identitatea de sine a două concepte pe care le leagă. Absolutul, prin actul creației, nu încetează să fie absolut, lumea creată de Absolut nu devine Absolutul pentru o iotă. Prin urmare, inaplicabilitatea conceptului de creație în raport cu Dumnezeu și lumea este esențială și fundamentală pentru conceptul de panteism. În lumina acestui fapt, am formulat sarcina stabilită mai sus (cu privire la depășirea platonismului) ca eliberarea doctrinei sofiene a lumii de conceptul de necreat al sferei ideilor. Necrearea sferei de idei care stă la baza lumii informează lumea, adică.

baza sa ideală a începutului absolutității, adică amestecă ordinea ființei create și a absolutului. Este posibil, totuși, să construim doctrina bazei ideale a lumii în așa fel încât elementul de necreare să nu fie introdus aici ? Aceasta este întrebarea noastră principală: necesitatea eliberării doctrinei naturii sofistice a lumii din momentul necreării se arată în faptul că acest moment duce la panteism, la amestecarea sferei Absolutului cu sfera creatului. fiind; acum rămâne să arătăm posibilitatea unei astfel de construcții a doctrinei sofianității lumii, care să nu ne ducă dincolo de limitele existenței făpturii.
5. Să stabilim în primul rând dificultățile pe care le aduce cu ea doctrina naturii necreate a ideilor. Învățătura lui Platon stabilește transcendența completă și decisivă a ideilor către lume: ele sunt diferite toto genere de realitate, așa cum ne este dată în experiența senzorială. Totuși, ajungem la ele prin materialul experienței senzoriale, iar aceasta relevă cu suficientă forță legătura incontestabilă a lumii ideilor cu lumea revelată nouă în experiența senzorială: lumea ideilor este tocmai din acest motiv baza ideală a lumea. Dacă ideile lui Platon sunt transcendente pentru lumea dată senzual, atunci a fost bun doar ca o dezvăluire a întregii probleme a doctrinei sofiene a lumii. Baza ideală a lumii nu ar putea fi baza lumii dacă nu s-ar ridica deasupra lumii date senzual; dar pentru a fi conectată cu lumea pe care o creează această bază ideală, ea trebuie să

aibă în sine trăsături care să determine această legătură din interior. Transcendentismul original al lui Platon a primit o încălcare puternică deja în învățătura sa despre Eros, care sparge mediastinul care separă lumea sensibilă de lumea insensibilă și ne ridică la sfera ideală.

Dar efortul lumii senzuale către ființa ideală nu creează încă o legătură puternică între cele două sfere, ci doar dezvăluie necesitatea acesteia. În dialogul „Sofist” Platon ajunge la doctrina ideilor ca forţe; dar acest aspect nou, dinamic al ideilor nu rupe, nu distruge acel χωρισρ, óς, acel transcendentism al ideilor către lumea sensibilă, care decurge din proprietățile de bază ale ambelor sfere. Aristotel, după cum se știe, a făcut o altă corecție conceptului de bază al lui Platon: a respins cu hotărâre momentul transcendentismului, recunoscând că ideile (formele) nu există în afara lucrurilor unice. Acest lucru, însă, nu înlătură eterogenitatea ontologică a lumii lucrurilor și a lumii formelor, așa cum se poate observa din doctrina lui Aristotel a formei pure. Forma pură, în care nu există o singură fațetă a realității sensibile (materia) este Dumnezeu, există Spirit pur, conștiință de sine pură. Remarcabil în această învățătură este faptul că Aristotel a adus pentru prima dată la capăt studiul naturii ființei spirituale (ideale). Ființa spirituală, după Aristotel, este un subiect, adică. posedă conștiință de sine, Aceasta introduce o corecție extrem de importantă în doctrina ideilor lui Platon - ideile lui Platon sunt fără subiect, sunt entități spirituale, dar nu posedă conștiință de sine. Iar dacă mai târziu Leibniz a transformat ideile lui Platon în monade, posedând o lume interioară, fiind „subiecți”, atunci la Aristotel aceeași idee este exprimată și mai distinct și mai puternic. Ideea pură (forma pură) este singulară, este Subiectul Absolut, pură conștiință de sine. Și asta înseamnă că ființa spirituală, ca atare, este ființă subiectivă. Aceasta a introdus un amendament extrem de important, deși acesta, doar pentru înțelegerea sofisticată a lumii, deschide noi dificultăți. În construcția lui Platon, fundația ideală a lumii, înțeleasă chiar ca sistem

și unitatea, nu are în sine începutul conștiinței de sine; dacă, urmând Aristotel, admitem că ființa ideală, fiind spirituală, trebuie să aibă începutul conștiinței de sine, atunci și latura sofistică a lumii trebuie să fie subiect. În Timeu, despre care vom discuta mai jos, Platon construiește conceptul de suflet al lumii, care a avut o semnificație atât de extraordinară în istoria problemei sofiene. Lumea, ca o Sofia creată, nu ar trebui să fie doar o unitate vie, așa cum a arătat-o cel mai bine G. Frank, ci ar trebui să aibă conștiință de sine. În măsura în care Frank identifică baza sofiană a lumii cu Absolutul, dificultățile dispar pentru el, dar atunci când această identificare este respinsă (pentru care, după cum am văzut, există temeiuri suficiente), problema conștiinței de sine în creată Sophia devine foarte semnificativă. Adevăratele dificultăți ale acestui lucru, dar și cheia rezolvării lor, nu pot fi indicate în doctrina sofiană a lumii – și trebuie dezvoltate atât în antropologia sofiană, cât și în teologie.
Pentru Aristotel, lucrurile nu pot fi separate de „ideile” lor: ideile rezidă în lucruri ca bază ideală și ca forță creatoare, „entelehia” lor. Dar odată cu o astfel de convergență a sferei ideilor și a sferei lucrurilor individuale, caracterul ideal al ideilor se pierde, ele

devin o forță creatoare, direcționând entelehic procesul de viață și de dezvoltare a lucrurilor și, prin urmare, incluse în rețeaua timpului. si spatiu. Aristotel a extras din doctrina lui Platon despre idei doar aspectul lor natural-filosofic, trecând pe lângă acele motive epistemologice care fac inevitabil separarea ideii de lucruri de lucrurile în sine. În esență, istoria filozofiei nu a dat altă soluție acestei probleme decât cea indicată de însuși Platon în Timeu. Gândirea filozofică fie s-a îndepărtat de la Pla-

formularea de către Ton a întrebării și nu s-a oprit asupra problemei fundației ideale a lumii (cu excepția aspectelor cosmologice și natural-filosofice ale acestei probleme), sau a urmat-o pe Aristotel (adică, a susținut formularea strictă a acesteia a lui Platon) sau a mers în impasul care era deja conturat în Platon. Legătura dintre „idei”, „esențe” cu lucrurile, esența sau ideea a cărora sunt, rămâne neclară și, din această cauză, înțelegerea sofiană a lumii se dovedește a fi lipsită de un suport real. Recunoașterea fundației ideale a lumii nu poate fi un ajutor valoros pentru înțelegerea lumii, atâta timp cât chestiunea conexiunii dintre temelia sofiană a lumii și lume rămâne în aer. Prin urmare, idealismul lui Platon, care a jucat un rol atât de mare în stabilirea bazelor logice în cunoașterea lumii, - așa cum se poate observa din teoria conceptelor utilizate în știința naturii (amintim lucrarea fundamentală a lui Rickert „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Be-griffsbildung "), - căci doctrina lumii nu a contat. Cel mai nou platonism, dezvoltat de Husserl, este închis în latura logică a cunoașterii, se manifestă fructuos în psihologie, dar și pentru doctrina lumii nu are nici un sens. Înțelegerea sofiană a lumii rămâne – pentru a folosi terminologia binecunoscută a lui Kant – o idee regulativă, nu constitutivă. Numai sub aspectul natural-filosofic doctrina sofiană a lumii a intrat într-o legătură concretă cu știința naturii, dar odată cu incompletitudinea teoriei generale a doctrinei sofiane a lumii a rezultat în sistemul naturalismului. De aici reiese destul de clar ce loc uriaș în sofiologie îl ocupă problema conexiunii dintre baza ideală a lumii și ființa sensibilă. Ceea ce a subliniat Platon în Timeu a deschis calea unei noi formulări a acestei întrebări, dar prin aceasta a deturnat-o oarecum într-o parte.

Având în vedere importanța istorică și fundamentală enormă a conceptului dezvoltat de Platon în Timeu, să ne oprim puțin asupra acestui concept. Se abate semnificativ și esențial de la platonismul pur, introduce o serie de concepte care nu se găsesc nicăieri altundeva. Apropierea acestor concepte de sistemul de filosofie naturală biblică, care a creat posibilitatea unei revizuiri creștine a lui Timeu, ridică problema originii acestor concepte la Platon în mod deosebit de acut. Așa sunt conceptele de creație și de Creator (Demiurg) - doar în Timeu ies pentru prima dată în prim-plan: după Timeu, dispare multă vreme din viața de zi cu zi a conceptelor filozofice.
Să urmăm cursul raționamentului prezentat în Timeu. Timeu ridică întrebarea dacă să considerăm lumea ca având un început sau neavând (Tish. 27 p.)? Tot ceea ce „se întâmplă” ia naștere conform legii cauzalității. Cum apare lumea? Iată răspunsul lui Timeu: este creat (άπερ-^α-ζ-ηται Tim. 28a) de către Demiurg, care se uită tot timpul la ceea ce este întotdeauna egal cu el însuși (= ideile B. 3.): folosind

aceasta model (para δείγματι) , Demiurgul creează o idee *) Şi puterea lumii (ιδέαν και δύναμιν), — ŞI DECI, totul cu el se dovedeşte neapărat frumos... Lumea a apărut (γεγουεν) pentru că este vizibilă şi tangibilă şi are un corp, ... adică. sensibil, şi tot ceea ce este senzual ia naştere, este creat (γεννητά έφανη). În aceste cuvinte, creaturalitatea lumii este remarcată cu o claritate extremă: lumea nu poate fi necauzată, pentru că nu poate fi άγ / ν-νητον (necreată); de aceea este important să „găseşti creatorul ŞI tatăl acestei lumi” (εύρεϊν τον ποιητην χαί πατέρα τοϋδε τού παντός). De altfel, să notăm
♦) Aici ne referim la „formă”, „plan”, şi nu ideea ca fiinţă eternă.

că Demiurgul este denumit în continuare „Dumnezeu” (30a), precum şi „părintele lucrurilor” (41a).
În toată această imagine, desenată viu şi colorat, ideea de creaţie este izbitoare. Dumnezeu (Demiurgul) creează lucrurile după modelele lor eterne, iar lucrurilor li se dă „ίδεα” (forma) şi puterea lor. Sensul ideilor eterne rămâne doar pentru momentul creaţiei, iar după aceea lucrurile au o viaţă proprie. „Ideile” însele aparţin fiinţei necreate şi servesc doar ca modele pentru lumea creată. Aceasta, desigur, implică o schimbare profundă a însuşi fundamentele ideologiei lui Platon, întrucât întreaga relaţie a ideilor cu lumea este limitată de actul de a crea lucruri: în acest fel, dificultatea dualismului nu este doar atenuată, ci în un anumit sens înlăturat, deoarece în afara actului de creaţie, lucrurile nu sunt direct legate de idei. Totuşi, aşa cum se dezvoltă Platon în acelaşi Timeu, numirea lucrurilor precede doar cunoaşterea ideilor, cu alte cuvinte, aspectul epistemologic al ideologiei îşi păstrează forţa aici, deşi dificultăţile dualismului metafizic sunt eliminate aici.
Timeu stă singur printre dialogurile lui Platon, deşi el le presupune. Doctrina creării lumii, a Creatorului, reducerea doctrinei ideilor la doctrina modelelor eterne (πσ.ρσ. &ηυ.ατα - tocmai acest termen a fost întâlnit de Platon înainte), - toate acestea sunt noi şi neîntemeiată, dar tocmai această parte a doctrinei lui Platon a fost destinată să joace un rol atât de enorm în doctrina lumii. În platonismul de mai târziu, apare ideea că ideile, ca mostre necreate ale lumii, nu există în afara lui Dumnezeu: ele sunt interpretate ca „gânduri ale lui Dumnezeu”. Acest lucru învinge unul dintre cele mai dificile aspecte ale ideologiei lui Platon: ideile fără subiect nu sunt o fiinţă spirituală independentă, ele sunt acum gândurile lui Dumnezeu, îşi găsesc propriile lor.

bază în subiectul Absolut, căruia îi aparţin ontologic. În învăţătura de tranziţie a lui Filon, subiectul ideilor este Logosul (despre care vorbeşte Filon, CA EL NU ESTE αγέννητος, nici γεννητος, ci μέσος), iar ideile în sine au fost, fără îndoială, deja create. Dar atâta timp cât Logosul rămâne în sfera Absolutului (ceea ce se realizează cu cea mai mare claritate în doctrina Dumnezeului Treime în dogma creştină), ideile rămân în domeniul fiinţei necreate . Ne-varietatea ideilor este în sfârşit întărită de aceasta, dar în acest fel se face o împărţire în sofiologie. Sophia necreată (lumea ideilor) este Sophia în Dumnezeu, în timp ce doctrina sofiană a lumii este ruptă din momentul necreării. La Aristotel, ca mai târziu cu stoicii în învăţăturile lor λογος σπερματικοί, „ideile” (formele) lucrurilor nu există separat de lucruri. Doctrina sofiană a lumii este mai strâns asociată cu doctrina

generală a lumii, iar acea ființă ideală, la a cărei stabilire duc analizele epistemologice, se deschide dintr-o relație directă cu lumea și este asociată cu Absolutul, cu Dumnezeu.
Pentru a aprecia întregul sens al acestei evoluții a ideologiei lui Platon, este necesar să înțelegem că înainte de Platon - dacă nu luați în calcul cu „T-mei” - a existat în esență doar problema naturii sofistice a lumii, a problema acelei ființe ideale și necreate (după conceptul său), la care ne urcăm, cunoscând lumea. În Timeu, pentru prima dată, este conturată problema sofiană în Dumnezeu, adică se creează o nouă dublare în însăși doctrina ideilor. Cum κόσμος νοητός există lumea ideilor înaintea lui Dumnezeu sau, conform interpretării ulterioare a ideilor, ca gânduri ale lui Dumnezeu, în Dumnezeu.
Potrivit lui Philon, ACEST κόσμος νοητος aparține lumii K TVZr având în vedere doctrina sa despre transcendența pură a Divinului, dar în metafizica creștină, Λογος este revelat în propria sa

aparținând Absolutului și odată cu acesta și κ«ψ.ος νοητές, ca prototip ideal al lumii pentru a intra în sfera Absolutului. Dar din această lume a ideilor eterne – gândurile lui Dumnezeu și, prin urmare, locuind în sânul Absolutului – deja, după Timeu, trebuie să distingem „ideea” și „puterea” în lucruri – sau, pentru a folosi terminologia lui Aristotel , trebuie să distingem „esența” care rezidă în lucruri și constituie entelehia lor. Întemeierea lumii a Sophiei și Sophia în Dumnezeu nu sunt doar apropiate ca nume, ci și identice ca „conținut”, dar în felul lor de a fi toto genere sunt diferite. Sofia în Dumnezeu este κόσμος κοητος, temelia sofiană a lumii aparține în întregime lumii create.
Astfel, aceste două părți ale problemei sofiene s-au îndepărtat: dualismul ființei transcendent și imanent, absolut și creat taie sfera ideilor sau, în orice caz, împinge în ea latura legată de Absolut și latura legată de Absolut. lume.
Această extensie este bine întemeiată; nu complică în mod deliberat tema sofiană, ci dezvăluie doar dificultatea reală în ea. Prin urmare, această extindere a fost fructuoasă sau, în orice caz, trebuie înțeleasă ca valoroasă și adevărată. Problema sofianității lumii devine acum din ce în ce mai clară, mai clară: ea constă în clarificarea naturii fundamentului sofianic al lumii. Desigur, această clarificare trebuie să meargă în ambele direcții: trebuie clarificată și relația dintre baza sofiană a lumii cu lumea și relația ei cu Absolutul. Nu voi intra aici în problema teologiei sofiologice și mă voi limita să subliniez că doctrina lui κόσμος νοητος ÎN Dumnezeu (acceptând interpretarea ideilor ca gânduri ale lui Dumnezeu) implică și pericolul panteismului, deoarece învață despre existența pre-eternă a lumii în o Dumnezeu. Această existență pre-eternă a lumii este dată în ideal

prototipurile sale, dar prin aceasta, cu toate acestea, în însăși natura Divinității, ca atare, lumea este dată cel puțin în mod ideal. A spune că o astfel de dăruire a lumii în Dumnezeu este doar un caracter ideal, i.e. înseamnă posibilitatea lumii în Dumnezeu, iar nu coexistența ei reală cu natura lui Dumnezeu, desigur, înseamnă o anumită ieșire din situație, dar această ieșire nu elimină panteismul în esență, pentru prototipurile ideale ale lumii. sunt conectate, în intenția și sensul lor, cu ființa creată, deși nerealizată încă, dar deja co-inerente cu Dumnezeu în conținutul ei ideal. Crearea lumii, din

acest punct de vedere, este o creație în spiritul lui Timeu, și nu Biblia: ea constă doar în realizarea lumii, și nu creația ei în esență. Dumnezeu în acest concept nu poate fi gândit separat de lume: lumea Îi este dată ca χόςμ,ος νοητος; idealitatea acestei lumi etern existente nu elimină intenționalitatea ideilor pentru realizarea lor, deoarece ideile lumii nu erau decât o prefigurare ideală a unei posibile lumi create, fără a avea propria ființă. E POSIBIL să ieși din impasul panteismului în doctrina κοσμος νοητος. dacă respingem contemporaneitatea lor cu Dumnezeu și atribuim apariția lui xcapjoς νοητος „Consiliului pre-etern al lui Dumnezeu”, planului lui Dumnezeu pentru crearea lumii. Aceasta presupune un timp special în Dumnezeu, fixează un punct în viața lui Dumnezeu, - dar oricât de greu ar fi să te gândești la timp în Eternitate, ORIENTATĂ, NUMAI CU ACEST CONCEPTUL INTRODUCTOR κοσρ,ος νο-ητος (a cărui realitate este în Dumnezeu nu există niciun motiv de respingere) se dovedește a nu coeveni cu Dumnezeu și, în consecință, nu are legătură cu natura Divinității.
Mă voi limita la această remarcă în direcția teologiei sofiologice și mă voi adăuga că în antropologia sofiană, în special în doctrina chipului lui Dumnezeu în om, pentru prima dată este dat un punct adecvat pentru compararea celor sofiane.

doctrinele lumii și teologia sofiologică. În studiul de față, ocupat de prima problemă, putem trece cu siguranță peste cele mai dificile subiecte ale teologiei sofiologice.
6. Tema principală care ne ocupă este legată de întrebarea posibilității depășirii platonismului în sensul eliminării elementului de necreare (¿γενάτου) din doctrina bazei sofiene în lume. În caz contrar, această sarcină poate fi exprimată ca eliminarea elementului de panteism din această învățătură. Așa cum doctrina lui Dumnezeu trebuie să păstreze în puritate și rigoare începutul Absolutității în Dumnezeu și al libertății de orice introducere a legăturii cu ființa creată, tot așa, dimpotrivă, doctrina lumii trebuie să fie doctrina ființei create până la sfârșit. Lumea în orice este o ființă creată și dacă vedem o latură ideală în ea, atunci această latură ideală a lumii în sine, fundamentul ei sofisticat trebuie interpretată în limitele ființei create. Această temă a depășirii fiecărui element de necreare din lume este complet paralelă cu tema depășirii momentului de creatură în Absolut - de ambele părți este posibil să se evite panteismul numai dacă numai Absolutul este conceput ca Absolut, iar creatul. ca şi creat. Așa că se pune întrebarea: este posibil? Luând această întrebare în raport cu tema lumii, putem formula întrebarea astfel: este posibil să înțelegem doctrina naturii sofistice a lumii în așa fel încât elementul de necreare să nu fie introdus în ea? Cu alte cuvinte, este posibil să afirmăm doctrina ideilor a lui Platon (luând această doctrină în esența ei) în așa fel încât momentul lui ¿γερτόν (necreat) să nu intre în însăși esența ideii? Este posibil să depășim platonismul în această direcție?
Nu este greu să vedem rădăcina acelei confuzii în studiul epistemologic al lui Platon, care a condus la doctrina ¿γεννητον. Въ

în platonismul modern ca Husserl această învățătură este absentă, în platonismul clasic este profund legată de abordarea problemei ideilor. La Husserl, analiza epistemologică evită cu hotărâre orice „ontificare” și lasă valabilă distincția dintre ideal și sensibil doar în ordinea

cunoașterii. La Platon, analiza epistemologică este atât de împletită cu metafizica, încât se stabilește o paralelă atât de completă și esențială între diferențele epistemologice și metafizice încât este chiar un argument pentru Platon. Diferența dintre cunoașterea sensibilă și cea suprasensibilă corespunde diferenței dintre două categorii de ființă - γε-νεσες și, το όντως ον. Ceea ce nu aparține lui yevsfftç'y stă în afara lui, adică este άγεννητον. Aceasta nu este o dovadă, ci o simplă concluzie din paralelizarea indicată a prevederilor epistemologice și metafizice. Dacă, totuși, a medita asupra însăși analiza lui Platon, atunci indiscutabilă este, în virtutea acestei argumentări, atât de des dezvoltate de Platon în dialogurile sale, doar ideea „ideală”, adică. libertatea lor de granițele spațiului și timpului. Interpretarea acestei idealități în termeni metafizici ESTE μετάβασις εις a-ftkoyzvtç real, a fiecărui lucru ca εν έπι πολλών, ca unitate care este identică cu ea însăși, păstrându-și forța indiferent de schimbările în timp și spațiu. Această independență față de timp și spațiu este pur și simplu o altă expresie a identității de sine a fiecărui eidos, a fiecărei „esențe”. Timpul și spațiul pot pătrunde în el, dar acest lucru nu îi elimină stabilitatea ideală. Nu de aici rezultă infinitul laturii ideale a ființei, în sensul că nu îi poate fi indicată nicio limită în timp și spațiu?

Dacă ne gândim la infinit înainte, atunci nu există nicio dificultate în asta, dar este destul de diferit să spunem despre infinit înapoi, în trecut. Ceea ce a început odată poate avea proprietatea vieții infinite, dar însăși prezența vieții infinite nu înseamnă încă neînceputul ei. Nu numai că nu există nicio contradicție în conceptul de infinit creat, adică infinit, care are un început, ci dimpotrivă, conceptul de infinit fără început, adică. necrearea afirmă logic singularitatea unei asemenea substanţe necreate. Spinoza a formulat deja acest lucru cu deplină claritate. Pluralismul este posibil doar în domeniul ființei create, relative, în timp ce în domeniul ființei absolute nu poate fi menținut în mod logic. Prin urmare, descoperirea ființei plurale duce la absolutizarea ei, dacă numai infinitul atrage neînceputul ei. Se poate ieși din această dificultate în același mod în care a făcut-o Frank, adică a recunoaște că ființa ideală este un fel de atot-unitate: este singulară și recunoașterea absolutității sale nu creează dificultăți logice suplimentare. Împărtășind în multe privințe argumentația lui Frank, trebuie să recunosc că poziția lui Frank oferă singura cale de ieșire din impasul platonismului (luând-o în doctrina ideilor ca bază a lumii). Dacă există multe idei, ele nu pot intra în ființă absolută, prin urmare nu pot fi fără început. Prin urmare, pentru toate sistemele care continuă să urmeze căile lui Platon, este necesar: fie să recunoaștem organismul ideilor ca unitate totală și Absolut, fie să recunoaștem creația laturii esențiale în lucruri. Conceptul de ființă ideală creată este logic destul de admisibil deja prin simplul fapt că timpul însuși, așa cum îl cunoaștem din ființa creată, este creat: altfel nu poate fi gândit ca un copil: el apare odată cu apariția.

lume. Este posibil să urmezi calea lui Frank, dar construcția sa, destul de reușită în partea adresată explicației lumii, conține dificultatea unei astfel de convergențe a ființei Absolute și create, care, din diverse motive, nu poate fi acceptată. . Atot-unitatea,

despre care Frank vorbește constant, este atât de strâns, atât de direct legată de ființa fenomenală, încât participă la viața ei și apare în imaginarul absolutității sale. Este asociată în esență cu ființa creată și este ontologic inseparabilă de ea. Tocmai din cauza acestei apropieri ontologice de lumea creată nu poate fi introdusă fundamentul sofic al lumii în sfera Absolutului, altfel rezultă acea apropiere nepermisă dintre Absolut și ființa creată, care conține în interior începutul panteismului. .
Numai conceptul de ființă creată dă cheia unei înțelegeri corecte din punct de vedere logic și filozofic a întregii probleme. Din punct de vedere metafizic, lumea este în toată creația – atât în baza sa ideală, cât și în diversitatea ei senzorială; cu alte cuvinte, baza creației este un sistem ideal, universal și integral, o sursă de forțe creatoare, o substanță vie, entelehială a lumii, o anticipare ideală a principalelor sale forme viitoare. Aceasta este prima etapă a creației, deoarece învestirea temeliei ideale a lumii într-o înveliș senzuală a fost în mare măsură doar o obiectivare, o revelație a ceea ce conținea lumea ca sistem ideal. „Semințele lucrurilor" din această fundație ideală, sofiacă a lumii au fost deja date – ideile lucrurilor sunt cu adevărat inseparabile de lucruri, fiind baza lor reală și vie creatoare. Prin urmare, temelia sofiană a lumii nu este κοσμος νοητος, ci vie și activă, dar în același timp ideală,

ne cunoașterea opacității și limitelor timpului și spațiului, sistem pentru care era inevitabil să se îmbrace o coajă senzuală care specifica și diferențiază acel sistem ideal al lumii care a fost creat „la început".
Aceasta este schema metafizicii creației. Ființa creată este complet creată, dar există un etern „pom al vieții", există o eternitate autentică, deși nu fără început, a întemeierii sofiene a lumii. Așadar, pentru înțelegerea lumii, este real conceptul de păcat, a cărui umbră de la om a căzut asupra lumii întregi (Rom. 8, 19-22), că integritatea și armonia ideală a lumii, în cursul firesc al lucruri, acum nu-și găsește obiectivarea armonioasă în lume. Umbra păcatului nu a eliminat, nu a slăbit Sophia creată, ci a slăbit posibilitatea realizării sale complete în lumea senzuală, care este supusă „mântuirii", „îndumnezeirii", care va întoarce lumii pierduta, originară.
corespondența laturii sale ideale senzuale. Păcatul din lume a distrus ierarhia Sophiei create și a senzualului, în timp și spațiu realizându-și diversitatea lumii, dar puterea creatoare și planul ideal al ființei sunt vii în lumea de astăzi.
Dar conceptul de eternitate creată, creată de Sophia, rezolvă și acele probleme epistemologice cu care ne confruntăm. Cunoașterea lumii trece de la latura sa fenomenală la „idee" - cunoașterea lumii în om este recunoașterea tocmai a laturii ideale în lumea sensibilă. La animale, la copii, și parțial și la adulți, există cunoașterea senzorială ca atare, trecând direct în acțiune, dar acea cunoaștere, care include asimilarea „conceptelor" despre lume, și nu numai despre lumea în sine, este asimilarea „ideilor" în lucruri. Ceea ce se cunoaște în acest fel nu este o „esență" abstractă obținută prin aruncarea a tot ceea ce este sensibil,

dar vioi si creativi, dar si ideali, i.e. rămânând veşnic (deşi nu fără început) baza fiinţei. „Idearea" sau asimilarea în intuiția ideală a

„esențelor” este o forță nederivată a spiritului nostru, dar modul de a cunoaște și asimila fundamentul sofic al lumii certifică un singur lucru - idealitatea sa, dar nu are nimic în sine care să elimine. creatura sa.
Deci, fundația sofiană a lumii este în întregime și complet creată. Aceasta înseamnă că nu introducem nici măcar un bob al începutului absolut în înțelegerea lumii. Cum să gândim în lumea Absolută nu este totuși atât un subiect filozofic, cât și teologic, în legătură cu doctrina chipului lui Dumnezeu, pe care trebuie să o abordez în studiul următor. Aici vreau doar să notez ceea ce dă, în comparație cu înțelegerea naturalo-științifică modernă a lumii, o înțelegere sofiană a acesteia, conturată în paginile anterioare.
7. Naturalismul modern a apărut din deism, adică din excluderea acţiunii providenţiale a lui Dumnezeu în lume. Gândită până la capăt, duce la excluderea unui miracol, care este tocmai acțiunea lui Dumnezeu în lume și, în consecință, la distrugerea întregii vieți religioase, căci toată viața religioasă se bazează pe posibilitatea contactului direct și imediat. cu Dumnezeu. Închizând însă lumea în sine, încercând să facă fără a recunoaște acțiunea lui Dumnezeu în lume, naturalismul trebuie să depășească constant limitele lumii reale. Motivele cosmologice și natural-filosofice împing în mod inevitabil în naturalism doctrina naturii ca „evoluție creativă”, ca flux continuu și inepuizabil de energie creatoare, care determină schimbarea fenomenelor. Naturalismul este incapabil să învețe despre

one natura naturata, el învață inevitabil despre natura naturans: natura este supusă regularității, a cărei origine și nici stabilitatea nu sunt de neînțeles, natura este inepuizabilă în puterea sa, în mișcarea ei necruțătoare înainte. Naturalismul, cu o necesitate interioară, dezvoltă o percepție mistică a naturii - și generează astfel propria sa reacție - pozitivismul. Dar naturalismul pozitivist nu reduce, ci înmulțește ghicitorile și ajunge în cele din urmă la sarcina foarte modestă de „descriere a faptelor” fără a pretinde că le interpretează. Astfel ia naștere din pozitivism agnosticismul (O. Comte - H. Spencer), din care misticismul (de obicei de tip panteist) se naște inevitabil din nou. Știința naturii nu se poate izola în niciun fel de problema contemplării lumii și acolo unde încearcă să facă acest lucru, crește imperceptibil o atitudine contemplativă asupra lumii. Ieșirea din acest cerc este critica, afirmând clar și definitiv continuitatea tranziției de la știință la viziunea asupra lumii, de la cunoașterea părților la cunoașterea întregului. Dar critica aduce cu ea doctrina elementelor ideale în cunoaștere și, prin urmare, îl eliberează imediat de pozitivismul miop: teoria cunoașterii științifice devine inevitabil un sistem de ideal-realism.
Doctrina sofiană a lumii este, în primul rând, doctrina potrivit căreia idealul din lume este „fundamentul” ei, la care ajungem inevitabil când ne gândim la alcătuirea cunoștințelor noastre. Idealul din lume nu este doar „țesutul conjunctiv” al regularității – nu este extern lumii, ci constituie sursa structurii și puterii sale creatoare, „luminează” lumea din interior. Trebuie să recunoaștem ca fiind la fel de mizerabile și slabe acele sisteme în care fie realul, fie idealul este eliminat.

Cealaltă parte a lumii: descrierea faptelor nu poate ascunde natura structurală a lumii și baza ei creatoare, concentrarea pe „legile” lumii nu ar trebui, pe de altă parte, să conducă la „dematerializarea” lumea. *) „Carnea” lumii este la fel de reală ca și latura ideală din ea. Afirmarea și clarificarea celor două părți ale lumii, interconectate prin unitatea creaturii, este doctrina naturii sofistice a lumii. Această doctrină este realism, dar luminată de recunoașterea bazei ideale a tot ceea ce este real; este idealism, dar nu detașat, ci concret, care duce direct de la întemeierea lumii la diversitatea ei vie. În baza ideală a lumii se află sursele structurii și integrității sale, în ea se află baza forței creatoare care nu se usucă în lume. Dar lumea, atât în latura ei reală, cât și în cea ideală, este o existență creată. Acest concept de ființă creată poate fi corect formulat numai dacă se recunoaște că explicația lumii este posibilă dacă numai pornind de la Absolut: Absolutul este pentru lume ceea ce este necesar să se procedeze în explicarea lumii. . Lumea, nici în latura reală, nici în cea ideală, este causa sui și, în consecință, este o ființă creată. Că ceea ce este real în lume este creat este incontestabil; dar este la fel de clar că idealul din lume este creat, căci el este fără subiect, fiind doar o temelie stabilă, inepuizabilă a lumii. Întemeierea sofiană a lumii este în sine susținută de Absolut, dar nu poate fi necreată, adică. fii Absolutul, pentru că atunci nu ar putea fi baza concretă a diversităţii reale din lume. Doctrina sofiană a lumii este întunecată și este important ca ea să învețe despre infinitul creat, despre eternitatea creată, dar referindu-se nu la real, ci la ideal.

·) Vezi cartea mea Problema cauzalității psihice. Pagină 124 și mai departe.

partea din lume. Cu alte cuvinte, eliberează de introducerea în lume a începutului absolut, începutul necreării; eliberează de amestecul a două sfere - necreatul și creatul. Absolutul creează fundamentul ideal al lumii și îi comunică puterea eternă a ființei; în idealitatea sa, eliberarea de impenetrabilitatea timpului și a spațiului, această fundație sofică a lumii devine un conductor al razelor Absolutului în lume. Acţiunea lui Dumnezeu în lume se realizează prin sfera ei sofiană; de aceea, acţiunea lui Dumnezeu nu distruge legile lumii nici măcar atunci când aceasta depăşeşte limitele ei: temelia sofică a lumii, păstrându-şi legile, rămâne identică cu sine.

Sofistica lumii își atinge autoiluminarea interioară în om. Se poate spune că omul nu poate fi înțeles în sistemul naturalismului; fiecare minte conștiincioasă și profundă trebuie să recunoască acest lucru. Omul poartă în sine secretul timpului și al supratemporalității, al limitării și al infinitului. În ființa sa spirituală, o persoană descoperă creația lumii spirituale, dar și idealitatea acesteia; este cel mai înalt punct al lumii, dar este inclus în lume. Doctrina omului necesită o doctrină sofiană a lumii. Dar recunoașterea naturii sofistice a lumii nu explică doar omul pentru prima dată, ci dezvăluie ierarhia atât în el *), cât și în lume: realul în lume și în om este periferic și derivat, trăiește și este. trăit după latura sa spirituală. Naturalismul de tot felul nu vrea să cunoască Absolutul și astfel introduce în mod inevitabil momente de absolutitate în lume; pe de altă parte, naturalismul se transformă în acosmism, în respingerea lumii și în disprețuirea ei, întrucât nu conține acel sfânt viu.

♦) Vezi studiul meu „Despre structura ierarhică a sufletului” (Proceedings of the R. Scientific Institute din Praga. T. II).

zi cu Absolutul, care este dat în viața religioasă. Autenticitatea acestei legături cu Absolutul duce, sub dominația naturalismului, la recunoașterea naturii imaginare și iluzorie a lumii, la acosmism. Doar doctrina sofiană a lumii, depășind naturalismul, elimină acosmismul: ea indică granițele lumii ca ființă creată, subordonându-l Absolutului, iar în doctrina temeiului ideal al lumii își stabilește eternul, dar de asemenea creată, ideală, dar nu fără început, natura.

V. V. Zenkovsky.

UTOPIA RELIGIOASĂ AL. A. IVANOV

1.

În decursul ultimilor 10-15 ani, în principal de către istoricii de artă, a fost pusă de mai multe ori problema concepțiilor religioase și filosofice specifice ale creatorului Apariției lui Hristos către oameni. Din cauza imaginii de acum aproape tradiționale a lui Ivanov, un radical al anilor șaizeci și un realist-rătăcitor, un admirator al lui David Strauss și un sceptic religios, încetul cu încetul a început să apară o altă imagine a artistului, purtând „ceva mistic” în Expresia lui Turgheniev, imaginea prietenului lui Gogol, care și-a perceput propria lucrare, ca o slujire a lui Dumnezeu - „ordonatorul este Dumnezeu și nimeni altcineva” (expresia lui Gogol dintr-o scrisoare către Ivanov din 28. XII. 47) Ivanov a început să să apară cuiva ca un artist care a întruchipat „idealul religios rusesc” (Benoit, Mashkovtsev). De fapt, cunoașterea cu Viața lui Iisus a lui Strauss a fost doar începutul unei crize severe în dezvoltarea spirituală a lui Ivanov. Cum a înțeles Ivanov însuși semnificația operei lui Strauss și de ce a decis să-și dedice toată activitatea artistică ulterioară implementării planului grandios de construcție a templului, în a cărui interzicere trebuia să fie construcția strausiană a vieții lui Hristos întruchipat, rămâne încă nu pe deplin clar. În orice caz, pentru Ivanov, ideile lui Strau-

ca nu au fost nicidecum un mijloc de „propaganda antireligioasă”, ci, dimpotrivă, baza unui fel de sistem particular de experiență religioasă, un sistem, însă, nu în întregime clar pentru noi în ansamblu. Dar „Strausismul” lui Ivanov a fost doar o etapă ulterioară a dezvoltării sale; iar în această perioadă ulterioară, motivele religioase anterioare ale concepției lui Ivanov asupra lumii continuă să funcționeze - ortodoxia sa utopică și deosebit de slavofilă. Între timp, știm foarte puține despre această perioadă timpurie a dezvoltării religioase a lui Ivanov.

Evoluția religioasă a lui Ivanov nu poate fi, desigur, înțeleasă fără a studia manuscrisele lui Ivanov complet nepublicate până acum (la Muzeul Rumiantsev). Pentru primii ani ai lui Ivanov, manuscrisul lui A. A. Ivanov, scris de Ivanov în martie 1847 anul și intitulat: „Gânduri în timp ce citim Biblia.”**) Conținutul acestor gânduri este unul izbitor.

*) Vezi: 1. Sistemul compoziţiilor biblice de A. Ivanov, Art, 1914, NN 7-12; 2. Despre credinţă şi biserică A. Ivanov, „Gândirea creştină” 1918 şi separat; Lucrarea ulterioară a lui Zummer la Ivanov. 3. Probleme ale stilului artistic al lui A. Ivanov. „Știrile Universității

din Azerbaidjan”, 1925, 2-3; 4. Scrisori inedite ale lui A. Ivanov către Gogol. Ibid 1925, 4-5; 5. Cartea lui Votkan ca material pentru biografia lui A. Ivanov. „Maestria cunoașterii” Harkov 1928.
**) Articol de V. M. Zummer: „Eshatologia lui Al. Ivanov” în dedicată lui V.P.B., cu ocazia împlinirii a 70 de ani de la nașterea volumului III „Note științifice ale Departamentului de Cercetare Științifică de Istoria Culturii Europene”. Harkov 1929, p. 387-409. La paginile 393-408 este tipărit manuscrisul pe deplin menționat al lui Ivanov, din care până acum în lucrările despre Ivanov (A. P. Novitsky Experiența biografiei complete a lui Al. Ivanov. M. 1895; N. I. Romanova: Al. Ivanov ... M. . 1907; HI Mashkovtseva: Calea creativă a lui Al. Ivanov. „Apollo” 1916, nr. 6-7) au fost citate doar mici fragmente.

analogie cu o serie de alte planuri și programe utopice de reformă socială creștină care au apărut pe pământul slavului în aceiași ani - de la Gogol și frații Kiev Chiril și Metodiu (despre care au fost publicate în ultimul timp o serie de materiale noi și uimitor de interesante). ani, în ъ prezintă B Miakovsky în diverse ediții ucrainene) la Mickiewicz și Krulykovsky.
Particularitatea Utopiei lui Ivanov constă în concretețea și imediatitatea ei. Pentru Ivanov, nu sunt clare doar contururile generale ale acelei „împărăţii a lui Dumnezeu” care ar trebui să vină în Rusia în următorii ani, în timpul domniei împăratului Nicolae I, ci și detaliile organizării vieții - îmbrăcăminte, forme de viața – cel puțin a lui – Al. Ivanov, care a fost chemat să fie un „artist rus”, care ar trebui să fie cel mai apropiat colaborator al țarului rus.
Pentru Ivanov, lucrurile mărunte ale propriei sale vieți sunt oarecum țesute în planul general de zidire a împărăției lui Dumnezeu; el se simte atât de direct profet și vestitor al ei, încât consideră evenimentele individuale ale vieții sale ca anumite etape pe drumul către împărăția lui Dumnezeu. În acest sens, notele lui Ivanov amintesc de stilul „profeților” sectari.
Iată câteva dintre cele mai caracteristice pasaje din „Gânduri care vin în timp ce citești Biblia”. Permitem ca aceste pasaje să fie date!” un aranjament ceva mai „sistematic” decât cel găsit în originalul însuși.
2.
În ceea ce privește încoronarea lui Nicolae I în 1826, Ivanov, în vârstă de 20 de ani, a scris „allego

riyu" - "Prosperitatea Rusiei sub sceptrul lui Nicolae I". După 10 ani, scrie „noi, un vast trib slav, sub stăpânirea împăratului Nicolae, am rămas ultimul popor, datoria, sub sceptrul binecuvântat al Monarhului nostru, de a hotărî Epoca de Aur a întregii omeniri”*). Și așa mai târziu - domnia lui Nikolai Pavlovici - un punct de cotitură critic în istoria omenirii: „în timpul aniversării de la Moscova (desigur, cea de-a 10-a aniversare de la încoronarea lui Nikolai Pavlovici în 1851), lăsați suveranul să decidă, datorită cabalistic numărul 7, să întemeieze un nou templu Mântuitorului, ca urmare toate credințele date analizei ultimei națiuni de pe planeta pământ. „Mesia, pe care evreii îl așteaptă și a doua venire, pe care creștinii simbolici o cred, este țarul rus, țarul ultimului popor, garanția a cărui educație se presupune a fi: critica, lepădarea de sine și reimport. Acest lucru se va împlini atunci când regele este un creștin complet, nu prin simboluri, ci prin demnitatea interioară a propriului său suflet. Acum

depinde de fiecare ales să aranjeze un rege cu nobili la acest ideal ... "" În ultimii oameni, trebuie să așteptați un rege asemănător lui Hristos - și atunci toată omenirea se va bucura de prosperitate și de programul Împărăția cerurilor, dată nouă prin moartea Mântuitorului, se va împlini, - „decizia veacului de aur va depinde de regele peste triburile slave, care va fi complet egal cu Hristos în înaltă corectitudine în credința în Dumnezeu . Și atunci profețiile se vor împlini și vor fi o singură turmă și un singur păstor.
Rusia este chemată la această realizare a Împărăției lui Dumnezeu, pentru că „Rusia este rezultatul tuturor
♦) În citate din Ivanov, îi corectez ortografia - ciudată, dar inconsecventă.

rodov, despre acum existent. Toată omenirea trebuie să aștepte legi de la ea, în urma cărora Împărăția universală a Cerurilor va începe pe planeta noastră pământ. „O a șaptea parte a planetei a fost acordată – prin puterea revelațiilor divine, sub stăpânirea nelimitată a regelui și a asistenților legali, cu ajutorul poporului ales – pentru a stabili pacea veșnică pe pământ”. „Forțele omenirii trebuie să fie exprimate în întregime în ultimii oameni” ... „în cele din urmă, Dumnezeu a chemat pe ultimul său popor la slavă la educație, poporul pe care i-a numit din gloria lui slavi. Acesta este ceea ce Isaia a înțeles „în capitolul al doilea”.
Ivanov distinge Rusia - statul și tribul rus. În anii '40, străinii (germanii) jucau încă un rol prea proeminent în viața de stat a Rusiei pentru a tăcea despre ei. „Elementul german, dacă nu are un efect ostil asupra rusului, ni se pare ca și cum mâna Providenței ne-ar scoate din somn și inactivitate, pe care le-am primit în timpul fuziunii într-un întreg puternic stat rus prin jugul tătar. Să nu fim amărâți de succesele germanilor, care sunt complet devotați Rusiei. - Să nu fim dușmani cu acei frați care au în familie un fel de amestec german. „Aici, mâna lui Dumnezeu vrea doar să ajute comportamentul nostru de tranziție să devină rezultatul întregii planete și să restabilească împărăția cerurilor pe pământ, dată nouă în Cuvântul Fiului lui Dumnezeu.” „Marea diferitelor triburi europene, animate de acest nou și ultim colos, și-au simțit puterea de a lucra și de a-și glorifica beneficiile pe instrumentele lor eterogene. Ce se va întâmpla dacă locuitorii săi indigeni din tribul slav se vor muta în

inovație pentru glorificarea ei. - Până acum nu sunt multe exemple: Krylov și Kulibin. Cei viitori trebuie să iasă, puternic luminați de lumina lui Hristos, și să stabilească în întreaga lume, ca ultimul dintre popoarele planetei, îndreptându-se spre educație, împărăția cerurilor, dăruită omenirii de însuși Creatorul ei pentru anul 1846. ani. „Fiecare rus trebuie să renunțe la sine și să lucreze, cât poate, în folosul întregii omeniri, acolo unde va fi înțeles cel mai mult de propriul său popor, ca oameni proaspeți care au păstrat integritatea primitivă a moravurilor. Va fi un moment în care omenirea își va da seama că fără ruși nu poate atinge obiectivul comun - să prospere pentru totdeauna. „Să-i facă pe germani slujitori ai rușilor adevărați și, pe aceste motive, să le împărtășească revelația”. - Ivanov, locuind în străinătate, și-a schimbat atitudinea față de cultura europeană, a preferat „ocupațiile pașnice și liniștite” europene tuturor pufurilor

noastre”; în Myslyakh avem deja o încercare de formulă sintetică pentru reconcilierea Rusiei cu Europa.
Rusia, potrivit lui Ivanov, este deja coaptă pentru Epoca de Aur - „Acum suntem la momentul în care, în sfârșit, națiunea ultimilor oameni în educație și-a atins dezvoltarea spirituală”. Ivanov credea că Nicolae I era destinat să fie un țar asemănător lui Hristos. Totuși, „este necesar să îndure mult și să fie supărat de oamenii lui”, să „încerce ispite amare”, întrucât „adevărurile mari și înalte se înțeleg doar prin suferință”. „Se prevăd război și lupte civile”. „Înainte de era epocii de aur a omenirii, disperarea oamenilor va fi la fel de mare ca niciodată înainte și nu va exista niciodată o perioadă atât de dificilă în omenire” („foarte asemănătoare cu starea noastră actuală a societății,” remarcă Iva-

nou). „Dar după această descurajare va avea loc o dezintegrare morală completă. Și toate virtuțile înalte se vor zgudui în temeliile lor. Atunci ei îl vor vedea pe Rege în spiritul adevărului, care va fi înconjurat de mare putere spirituală a nobililor și a oamenilor mari în diferite ramuri ale educației, care vor alcătui gloria lui. Își va trimite nobilii să adune aleșii, adică. oameni care lucrează în special la dezvoltarea abilităților sufletelor umane, din întreaga lume” („aici se referă la cărțile străine”, notează Ivanov). „Când vezi că totul se apropie de asta, să știi că Regele este deja complet gata să acționeze în spiritul adevărului și este deja la punctul. În ceea ce privește această zi, nimeni nu o știe cu siguranță, nici nobilii minții înalte și ai educației, nici țarul însuși, dar asta o știe numai Providenței. Calea către Împărăția lui Dumnezeu pentru Ivanov este prin frumusețe și artă, prin creativitate. „Frumusețea salvează lumea”, putea să repete cu eroul lui Dostoievski. „Regele va trimite nobili să stabilească adevărata ordine și astfel sfârșitul epocii grijilor, suferinței și chinului va fi aranjat prin îndepărtarea oamenilor care interferează cu adevărata dezvoltare a educației, adică. mici conducători ilegali, apoi Genii și Talente vor umbri brusc omenirea cu puterea lor. „La a doua venire, toate ramurile minții umane, care necesită pace și liniște profundă, își vor primi deplina dezvoltare, și mai ales pictorii istorici vor săvârși minuni nemaiauzite atât în gânduri înalte, cât și în acuratețea cercetării și în cel mai mare gust în execuţie." — Nu întâmplător sunt numiți aici „pictori istorici”. Pictura este „cunoașterea figurativă a lui Dumnezeu”. În 1833, ideea unui „templu al gusturilor” conturată de Ivanov se transformă acum în ideea de

„la templul împărăției cerurilor” (Ivanov însuși intenționa să realizeze această idee). Pictura trebuie să izoleze miezul, însăși esența învățăturii creștine de „abuzurile vechi”. În acest templu ar trebui să se găsească expresia deplină a puterii creatoare a întregii omeniri, care, după crearea templului, „nu va mai avea puterea de a produce, ci va trăi în lumea veșnică”. Și Ivanov scrie în „Gânduri” - „Pentru a-i cere fratelui programul templului Mântuitorului universal - Acesta este la Moscova. - În locul în care soarta Rusiei a fost decisă prin discursul lui Avraamy Palitsyn. Catapeteasma, ca urmare a celor mai riguroase informații istorice culese, va fi compilată cu un gust bizantin perfect - pictura este excelentă pentru lipsa de nume a artistului. Pe pereții templului intervine istoria evanghelică și biblică - Gardul interior al templului este decorat cu imagini în

mozaic ale tuturor celor mai importante incidente ale istoriei noastre până în prezent. Partea exterioară a gardului este decorată cu obiecte de epocă mondială, unde intră oroarea schismei catolice și execuția sa în luteranism. - Iată, probabil, anticiparea ideii lui Fedorov de o „expoziție mondială". Dar în primul rând - aici, poate. cheia sensului proiectului de mai târziu al Bisericii „Strauss" Ivanov. Templul strausian ar fi trebuit să fie. combină în pictura sa (după cum arată schițele supraviețuitoare ale lui Ivanov; unele dintre ele au fost publicate de V. M. Zummer - „Despre credință și templu...") istoria biblică și a Evangheliei cu mitologia și saga antică și răsăriteană. Pentru Strauss, convergența istoriei sacre cu mitologia a fost un mijloc de purificare a istoriei sacre de elementele mitologice, pentru mulți strausieni (inclusiv ruși) a fost un mijloc de „expunere" a poveștilor, documentelor evanghelice.

zatetelstvo falsitatea lor. Pentru Ivanov, ca și cum, asemănarea mitologiei antice cu povestea Evangheliei a stat la baza sacralizării întregii experiențe religioase a omenirii și, într-adevăr, a întregii istorii a omenirii în general. Pentru scepticul strau-sian, miturile trebuiau alungate din templul credinței (din moment ce mai exista un colț pentru credință). Ivanov trage concluzia opusă - iar mitologia este acceptată în templul Mântuitorului. Lipsit, bineînțeles, de o idee clară a curentelor filosofice ale epocii, Ivanov, ca după un instinct interior, l-a perceput pe Strauss în spiritul „filozofiei mitologiei" a lui Schelling. Aici, desigur, publicarea materialelor nepublicate va da mai multe motive pentru o judecată definitivă.

3.

După ce am menționat planul Templului Mântuitorului, am ajuns la acel punct în concepțiile lui Ivanov, în care credința sa și-a găsit un loc pentru el și pentru creativitatea sa artistică.

Chiar și Nikolai Pavlovici va fi „țarul asemănător lui Hristos" creștin, care va realiza împărăția lui Dumnezeu pe pământ sau va face primii pași către implementarea ei, apoi A. A. Ivanov ar trebui să fie acel „artist rus" sau „artist istoric", care este numit prin arta de a conduce însuși suveranul și soarta Rusiei.

Ivanov a prevăzut, înainte de începerea construcției împărăției lui Dumnezeu, începutul perioadei de „mare descurajare", răsturnarea lui Nikolai Pavlovici de către popor. În acest moment, Ivanov se pregătește să-l influențeze pe suveran, să-l informeze despre planurile sale, să-i dezvăluie viitorul Rusiei: „Voi fi surprins dacă, în ceasul mânios al Suveranului, nu voi

Voi liniști, dar și mă voi bucura, ca niciodată, dezvăluindu-i tipul viitoarei Rusii, pe care trebuie să înceapă să o conducă către acest nou scop și glorios, „binecuvântat".

„A deveni preot al viitoarei Rusii" - așa își simte Ivanov vocația. Va fi preot-artist. „Pentru aceasta, Dumnezeu mă educă cu ororile tătarilor nedrepți și asupritori, pentru ca după aceea să pot acționa spre exterminarea lui completă în lumea artiștilor, care va avea un impact asupra întregii Rusii." De „dezvoltarea abilităților artiștilor" depinde „întreaga viață estetică a omenirii și, în consecință, viitorul ei fericit". Prin urmare, după cum subliniază Zummer, din 1832 Ivanov s-a ocupat cu elaborarea proiectelor de organizare, de viață a artiștilor, aproape sub formele unui ordin religios, punându-și drept

scop „îmbunătățirea lor atât în morală, cât și în educație și în Artă”, străduindu-se să facă un artist din fiecare persoană completă” . În aceste proiecte („Epoca de aur a artiștilor ruși”, „Săpături pentru artiști”), ordinea muncii și viața artiștilor a fost dezvoltată cu detaliile caracteristice lui Ivanov. Ei „slujesc ca leviții în templul lui Salomon”, când studenții părăsesc Academia, „doi profesori într-o întâlnire de urgență citesc pe rând capitolul 17 al Evangheliei după Luca” - „Împărăția lui Dumnezeu este înlăuntrul vostru”. - În „Gânduri” interesul lui Ivanov se concentrează pe propriul rol – „să trăiască prin milostenie și să-l consoleze pe Suveran cu ostenelile sale în momentele sale dureroase, refuzând toate distincțiile și premiile, punând pe un țăran armean cu o medalie de aur la gât în apărarea acestui lucru”. „Să trăiască prin milostenie, publicând un apel către el în ziare și punând o cană la ușa studioului. – Pro-

să-l rog pe Suveran să nu dea nimic întreținerii mele și să-l invit la o oră de întristare la o nouă descoperire a oricărei compoziții interpretate, a făcut-o să se simtă la început teoretic, făcându-i mereu aluzie la scopul principal principal: că Rusia este rezultatul. ! dintre toate popoarele care au existat până acum... "" Artist rus: cetățean de onoare, îmbrăcat ca un negustor. - Accesul la palat este gratuit. Prezent la toate diferitele poziții ale Suveranului. - Nu interferează cu nicio afacere. În ceasul trist sau înflăcărat al regelui, îl face pe Gusli, adică îi spune Suveranului vreun fapt de epocă al Bibliei și la finalul prezentării în cuvinte cu toate împrejurările, împlinindu-și rolul de scriitor, el. arată schița finalizată, pe care până acum o păstrează în cel mai mare secret . Astfel, regele deschide compoziția publicului. - În acest fel, temperamentul regelui este înmuiat prin arta picturii și îl dispune să facă bine poporului său. Artistul trăiește din milostenie, are o cană în casă. Suveranul nu are dreptul să răsplătească sau să răsplătească artistul, dar poate intra, ca persoană privată, în componența donatorilor de caritate. „Profeții au avut ca scop dragostea pentru patrie în toate culmile dezvoltării ei. La noi, printre ultimii oameni, puterea Suveranului este nelimitată și, în consecință, cea mai apropiată de Divin. „Suveranul este totul cu noi.” „Dar este un om și, în consecință, are și lipsuri groaznice pentru subiecți. - Aceste locuri goale pentru binele comunității ar trebui să fie umplute de oameni de geniu. Artistul, ca cel mai liber, independent și de neînlocuit, ar trebui să încerce să susțină spiritul Suveranului cu inspirația sa Divină. Și de aceea el

ar trebui să exerseze mult în citirea și analizarea Bibliei, astfel încât prin învățarea și exprimarea ei în imagini să încânte spiritul Suveranului, de a cărui mulțumire și desfătare depinde în mod direct prosperitatea întregii patrii și chiar omenirea. „Acest tip de pictor istoric – într-adevăr nu va fi la fel de mult mai înalt decât toți predecesorii diferitelor națiuni, cât de mult secolul nostru este mai experimentat decât cei care au trecut și cât de mult Rusia este uriașă și diversă în comparație cu alte puteri”. „Artist, plin de învățături creștine, care a studiat profund toată viața Iudeii antice și a verificat totul acolo călătorind, poate pentru Suveran să fie muzica care merge înaintea regimentului: și, în loc de griji și durere, se ridică la cel mai bun moment al vieții cu sunete minunate.”

Nu numai artistul ar trebui să stea lângă Suveran: „poetul rus slav ar trebui să fie mai în spiritul Asiei, sub forma unui profet. - Trebuie să exprime clar neajunsurile și să înalțe virtuțile. „Artistul îi face ecou.” „Ar trebui să ne așteptăm la oameni ca Hristos, adică cei care au învins și spiritul întunericului și s-au născut din spiritul lui Dumnezeu, dar în domenii diferite. Acest fel vor fi oameni de știință, poeți, artiști ruși - și vor încheia acel drum al suferinței, prin care vor ajunge în această stare, dând tuturor celorlalte națiuni un model de critică de neambițios și dezinteresat în morală, și știință și meșteșuguri. Și astfel, omenirea își va aminti istoria suferinței, bucurându-se de poziția ei actuală pentru totdeauna și slăvindu-L pe Hristos - -".
4.
Ivanov simte evenimentele modernității europene și viața personală ca niște pași

pe drumul către Împărăția lui Dumnezeu. Revoluția din 184 l-a zguduit pe Ivanov până în adâncul sufletului său. „O mângâiere este citirea Evangheliei: aici totul este clar și de înțeles, cum și de ce ar trebui să fie.” Citind cartea lui Iov, Ivanov scrie: „Privind din punct de vedere biblic, nu numai că îmi suport soarta și mângâierile, ci și cred că în momentul de față este absolut necesar. Dar nu este dat tuturor să înțeleagă Împărăția Cerurilor. În schițele din aceeași epocă pentru Apocalipsă și Acte, Zummer vede dovezi că Ivanov a perceput evenimentele actuale ca împlinirea profețiilor apocaliptice („Eschatologia lui Al. Ivanov”, pp. 389-390).
În mod similar, experiențele vieții personale - ciocniri cu administrația, intrigi împotriva lui Ivanov ale fostei sale amante, lupta cu propriile sale „vicii” - toate acestea se reflectă direct în utopia lui Ivanov. - Doar ocazional Ivanov experimentează momente slabe în care astfel de replici ies de sub condeiul lui: „Cea mai mare răsplată ar fi pentru mine dacă Tu, Doamne, mi-ai opri zilele cu orice moarte. Sunt mii de ispite, împotriva cărora nu există putere de a rezista, ”sau -“ O, Doamne, dă-mi putere să-mi apăr singurătatea și în post și în rugăciune păzește-mi sufletul în necunoscut. Să mă țină până la moartea mea pământească în pace și seninătate. Dar asta doar uneori. De obicei, pentru Ivanov, există o conștientizare clară a sarcinilor sale profetice, de obicei pentru el chemări îndreptate către sine și către alții pentru auto-îmbunătățire și muncă neobosită pentru construirea Împărăției lui Dumnezeu. „Unul trebuie să devină mai întâi puternic și complet în munca și moralitatea proprie, pentru a-i conduce apoi pe alții, în ambele, în spiritul forței.

și plinătatea, pe care Dumnezeu a făcut-o vrednic să ia parte. „Să aleagă oameni care s-au distins prin talent, onestitate și sinceritate. - Lasă-i să conducă. „Și le voi dezvălui dificultățile.” „Învață-mă, întărește-mă să citesc revelațiile Tale și căile prezentate în Biblie, astfel încât să pot face față sfârșitului lucrării mele actuale. „Mă voi smeri și mă voi corecta de vicii, în măsura în care speculațiile îmi vor permite. Te rog, Doamne, arată-mi-le în adâncurile nevăzute pentru mintea simplă. Doamne, lasă-mă să avansez și să pot în sfârșit să ating ultimul scop al Artistului Rus: prin credință și învățătură în cuvânt și artă, să înmoaie temperamentul Suveranului pentru binele patriei mele. „Trebuie să devii un gardian constant al păcii tale. În

liniște profundă, doar cineva poate găsi armonie universală în lume, observa căile lui Dumnezeu. „Dumnezeu Însuși confirmă că nu se poate face nimic pentru mine de la adevărata generație de artiști ruși din Roma. Și, prin urmare, trebuie să pătrundeți cu hotărâre în sine cu toate puterile pentru a finaliza lucrarea cât mai perfect și rapid posibil.
Caracteristica principală a Împărăției Cerurilor este pacea veșnică între oameni și între popoare. „Marele egoist va pieri, dar cei care sunt dispuși să iubească omenirea vor fi mântuiți”. „Se preconizează că toate pasiunile vicioase umane se vor sfârși---------. Când va fi o astfel de renaștere
în omenire de la vicii rele la o viață spirituală sfântă și fără vină; atunci nu va fi necesar să se recurgă la legile stabilite de oameni, ci vor fi călăuziți de vocea interioară a conștiinței și un cuvânt va fi suficient pentru a lua o nouă credință unul în celălalt. „Și atunci va fi sfârșitul perfect al epocii, adică. că omenirea va înceta să trăiască așa cum a trăit până acum, neîncetat asupritoare

unul pe altul și mulțime (națiuni). Va fi pe deplin convins că o astfel de condiție i-a fost dată doar pentru un timp, astfel încât să poată popula toate ținuturile, împrăștiindu-se în direcții diferite, dar că succesul în continuare al educației depinde în întregime de puterea feței, care primul Mântuitor al neamului omenesc a prevăzut în sufletul său.
„Gândurile” arată că această luptă pentru „pace”, „liniște” a apărut din experiențele personale ale lui Ivanov. Din experiențele personale - lupta cu pasiunile („trebuie să renunți la adulter”), gândurile lui Ivanov devin deosebit de ascuțite împotriva iubirii carnale; anumite locuri îi amintesc lui Fedorov: „Pentru cei care vor fi vrednici de acest timp dificil de tranziție de la epoca împărăției patimilor omenești la epoca sfântă a harului și a adevărului, nu se vor căsători și nu se vor căsători; pentru că faptele lor vor fi nemuritoare și, fiind copii ai renașterii, vor fi copii ai lui Dumnezeu”. „Într-o conversație secretă cu Dumnezeu, m-am gândit despre ce soartă îi așteaptă pe cei care vor fi demni de tranziția dificilă a ultimilor oameni într-o serie de formațiuni... Ei nu se căsătoresc și nu se vor căsători, ca oamenii obișnuiți (dar precum Îngerii lui Dumnezeu), și fiecare acțiune viețile lor vor merita titlul de Copii ai lui Dumnezeu”.
„Conversația secretă cu Dumnezeu” a lui Ivanov purta trăsăturile unei experiențe extatice - „Gândindu-mă la asta și semnând aceste cuvinte, am simțit brusc un tremur de la un fel de cădere inconștientă. „Am ieșit la slujitori – și toată lumea mi-a văzut fața cu uimire.”
5.
În tot ceea ce știm acum despre credința lui Ivanov și utopia lui, există Împărăția lui Dumnezeu pe pământ,

ceva, fără îndoială, patologic din punct de vedere psihologic, dar seducător din punct de vedere religios. Un armean și o medalie de aur la gât, o cană la ușa studioului, admirație pentru „educație” și „bursă” (mai târziu a deschis sufletul lui Ivanov prin influența lui Strauss), țarul-Mesia (mai mult, Țarul - Nikolai Pavlovici) - în toate acestea, poate, se pot auzi note în consonanță cu utopismul ateist al lui Lenin sau Peter Verkhovensky. Dar, cu toate acestea, faptul rămâne

- uimitoarea stabilitate interioară a spiritului, cu care Ivanov, timp de zeci de ani, în singurătate completă, fără să-și împărtășească gândurile cu nimeni (nu știm că știa despre utopia lui Ivanov, de exemplu, Gogol), procesează din nou și din nou acest lucru, dar sistemul de gânduri - „epoca de aur”, „legile pentru artiști”, „templul”, care combină toată creativitatea spirituală a întregii omeniri și finalizarea ei - toate în versiuni noi și noi - este un tema constantă a lui Ivanov. În această stabilitate, în această încăpățânare a spiritului, poate exista și ceva asemănător în spirit cu radicalii și revoluționarii ruși. Dar în aceasta există o mare credință care nu cunoaște îndoieli și ezitări. Și în notele fluente ale lui Ivanov, scrise într-un stil atât de ciudat, uneori primitiv și aproape clerical, uneori aproape biblic și aproape profetic, sunt conturate o serie de motive tipice gândirii ruse - ideea culturii sintetice, ideea de poziția centrală a frumuseții în sistemul de valori, ideea vocației ruse (asemănătoare cu gândurile lui Dostoievski), etc. - conturate, parțial, aproape pentru prima dată. Și ceea ce este cel mai remarcabil - nu mic ca volum, foarte semnificativ ca valoare artistică, îmbrățișând aproape trei decenii de opera artistică a lui Ivanov, totul și fără urmă este cumva legat de utopia sa religioasă, s-a stabilit în ultimele surse.

Ivanov, însă, nu a trebuit să vorbească cu ideile sale nici în fața societății ruse, nici în fața țarului rus. Apelurile sale „Îngenuncheați în fața Rusiei. Compatrioți, lucrați pentru slava lui Dumnezeu. „Pocăiți-vă, Împărăția Cerurilor este aproape”, a rămas în arhivele sale. Artiștii ruși din Roma nu l-au mulțumit pe Ivanov. Nikolai Pavlovici a murit înainte ca pictura lui Ivanov să fie gata. Adunându-se cu tabloul în 1858 la Sankt Petersburg, Ivanov își expune gândurile despre „perioada viitoare a artiștilor” într-o scrisoare către vel. carte. Maria Nikolaevna și speră „să aibă fericirea de a vorbi despre toate acestea în persoană” cu ea. Acest public a avut loc. Dar, evident, Ivanov nu a întâlnit simpatia așteptată. Pictura sa a fost, este adevărat, un succes răsunător, dar Ivanov a trebuit să se asigure că acest succes nu era în niciun caz legat de înțelegerea ideilor sale. Teoria particulară a cunoașterii religioase prin frumusețe (subliniată de Ivanov și în „Gânduri”) s-a prăbușit. Și, poate, Ivanov a ajuns și la concluzia că pictura sa nu era adevărata opera a picturii „religio-istorice”, pe care a căutat să o creeze. Ivanov a murit brusc (de holeră, după cum relatează biografii. V. M. Zummer este, totuși, înclinat să creadă că eșecurile lui Ivanov explică „misterul morții sale”). Și pentru istoria culturii ruse, tact, este caracteristic faptul că aspectul său religios a început să se desfășoare în fața noastră la numai 60 de ani de la moartea lui. „A început să se deschidă”, pentru că și acum au fost publicate doar primele fragmente din moștenirea lui scrisă de mână. Dar deja aceste fragmente ne atrag ca o figură profund tragică, ciudată și, în felul lor, semnificativă în istoria religiozității ruse.

P. Prokofiev.

DOSTOEVSKI ȘI EVANGHELIA
(Sfârşit)

II

Am vorbit până acum despre calea de viață a scriitorului, despre relația sa cu Evanghelia și cu Hristos în legătură cu viața sa și pe fundalul unei anumite epoci. Să atingem acum acele urme ale Evangheliei care au rămas în lucrare, în această a doua viață a scriitorului nostru. Deși încă mai găsim referiri la biserică în Stăpâna, Ordynov este probabil ocupat cu istoria bisericii, Katerina se roagă constant „fierbinte" în fața imaginii Sfintei Maria Fecioara, dar urme directe ale textului evanghelic nu au fost găsite acolo de către S.U.A. Aluzii ușoare la textul Evangheliei (Ioan VIII, 3-11) au rămas la Netochka Nezvanova într-o scrisoare către S. O.: „Dar ei sunt orbi; inimile lor sunt mândre și trufașe; ei nu văd și nu o vor vedea niciodată. Nu au ce să vadă!... Ce fel de piatră vor ridica împotriva ta? a cui prima mână îl va ridica? O, nu se vor rușina *), vor ridica mii de pietre! Îndrăznesc să le ridice, pentru că știu să o facă. Ei vor ridica totul deodată și vor spune că ei înșiși sunt fără de păcat și vor lua asupra lor păcatul... "**) (italice D.). În versiunea recent publicată, ***) aruncată din textul final, găsim Evanghelia

*) Mier. de la John VIP. 9.

♦*) ibi d. cf. stt. 7.9.

**) Se referă la capitolul VII. Netochki Nezvannova la aceeași scrisoare deja citată. Vezi Imprimare și revoluție. 1928, carte. II. pagina 92.

spune cuvintele: „Uită-mă! Nu-mi amintesc de mine și nu știu ce vă scriu! Și a trebuit să spun altceva – mi se pare important... Da, mi-am amintit, mai ai gravura mea: „Hristos șiăla. femeie, Signol. Există o inscripție acolo: Qui sine peccato est vestrum in illam lapidem mittat. Săracul meu! Ești acel păcătos!"

Acesta este textul și totuși ne permitem să considerăm acest pasaj relativ neimportant: practic a fost creat sub semnul lui Signol, Evanghelia este reflectată aici în oglinda ei și lumina este aruncată pe liniile unei opere de artă. Oricât de ciudat ar părea, se crede că ecoul îndepărtat al lui Hristos din Basmul copiilor *) - un mic erou scris în Cetatea Petru și Pavel - este esențial.

„Era deja zece și jumătate, soarele răsărise sus și plutea magnific deasupra noastră, peste cerul albastru și adânc, părea să se topească în propriul foc. Cositoarele au mers deja departe; abia se vedeau de pe malul nostru. În spatele lor se târau inexorabil brazde nesfârșite de iarbă cosită și, din când în când, o adiere ușor mișcătoare ne sufla transpirația parfumată. Peste tot stătea un concert necontenit al celor care „nu seceră și nu seamănă" **), dar sunt voinici de sine, ca aerul tăiat de aripile lor zgomotoase. Se părea că în acel moment fiecare floare, ultimul fir de iarbă, fumegând cu o aromă de jertfă, îi spunea Creatorului: „Părinte! Sunt binecuvântat și fericit!"

Sensul cuvintelor Evangheliei este mai aproape de text decât pare la prima vedere. Tânărul, uitând de sentimentul de gelozie, este dat milei, sacrificiului. Și a intrat pentru

*) Acesta este titlul original al poveștii.

**) Mier. Ceapă. XII. 24. 27. 28.

eu de fapta mea nobilă „înțelegere a ceva". Înțelegerea faptului că toată dragostea adevărată este sacrificiu de sine, dăruirea de sine altuia. Gândul urmărit cu încăpăţânare de Dostoievski, amintit deja în

Nopţile Albe, dar aici citatul din Evanghelie, citit în cetate, dă o notă aparte întregului tablou.
Trebuie să facem un fel de salt și, lăsând o serie întreagă de lucrări ale lui Dostoievski, să ne oprim doar la unele dintre romanele sale. În esență, Crimă și pedeapsă deschide o serie de romane „religioase” ale lui Dostoievski. „Crimă și pedeapsă” nu este titlul complet al romanului. În procesul creativ, a avut loc o extindere a temei, nu este doar o crimă și pedeapsă, ci și o reînnoire, o înviere într-o viață nouă. Oamenii cred de obicei că Dostoievski nu a putut, nu a reușit să ne arate reînnoirea sufletului în suferință. Și acum ni se pare că nu este cazul. Scriitorul nu ne înfățișează un Raskolnikov reînnoit în acțiune, dar cu o măiestrie uimitoare își desenează imaginea mereu luminoasă. Trebuie să-l vedem și, într-o iluminare treptată, el va sta în fața noastră. Dostoievski, treptat, la început pentru una sau două clipe, îl arată în aceste momente de iluminare strălucitoare cu lumina iubirii lui Hristos. Chiar și în partea II *), Raskolnikov îi cere Paulei Marmeladova, copilul care l-a sărutat, să se roage, să-și amintească „și robul Radion”. Acest lucru se întâmplă după o faptă bună din partea eroului, după ce și-a servit vecinul. Amintindu-și fapta, spune: „asta e pentru orice eventualitate”. În mijlocul romanului, când mama lui Dunya și Raskolnikov a reușit să iasă din necaz și toată lumea este fericită și veselă, iar Razumikhin construiește un plan.
♦) Pe baza ediției lui Ladyjnikov, vezi p. 245.

Pentru viitor, doar Raskolnikov este sumbru și simte că un abis îl desparte de cei apropiați. Strigă, lăsându-i: ... „Lasă-mă!... indiferent ce mi s-ar întâmpla, dacă mor sau nu, vreau să fiu singur... Când va fi nevoie, voi veni și eu sau... te sun. Poate că totul s-a ridicat, nu \" Și apoi se duce la Sonya, care locuiește cu croitorul Kapernaumov. Acest nume apare de mai multe ori în roman și credem că este simbolic. Acest nume de familie este legat într-o anumită măsură de înclinația generală a lui Dostoievski către simbolismul numelor. Dacă deschidem Evanghelia și citim acele locuri care au legătură cu Capernaum, atunci vom avea o impresie deosebită, deși aceste locuri nu sunt puține în toate cele patru Evanghelii *). Ne vom concentra pe cele mai importante, din punctul nostru de vedere. Practic, citind versetele Evangheliei de mai jos, numele Capernaum apare în legătură cu trei fapte: vindecarea milostivă și iertarea păcatelor, iluminarea adevărului lui Dumnezeu cu lumină și călcarea în picioare a mândriei; aici vin și cuvinte despre înviere (cf. Matei XVII. 23. 24). Știu că pot fi date și alte legături ale numelui de familie al lui Kapernaumov, dar acesta este un nume de familie atât de rar și capitolele în care apare sunt atât de simbolice, iar citirea Evangheliei joacă un rol atât de mare încât se pare că această legătură a numelui de familie cu Evanghelia pe care am indicat-o că există.
Celebra descriere a întâlnirii „tâlharului și curvei”, citită odată, „pătrunde inima” pentru totdeauna. Cel care răspunde la întrebarea - care este fericirea unei persoane? a răspuns: în putere (putere), **) trebuie să-și calce în picioare mândria, trebuie să recunoască puterea în smerenie, puterea de înviere a „verbelelor vieții”
♦) Cf. Matt. IV.13-17 VS.5.XI. 23. XVII.23. 24.; Ceapă. VII-1-10 X. 15.; Ioan. IV, 46; Marcă. II, etc.
♦*) Cf. proiecte pentru Romon în ed. piper-,

Ieșire". În timpul vizitelor sale la apartamentul Sonyei, Roskolnikov o chinuie pe Sonya, și ea îl chinuiește, amintindu-și involuntar de Lizaveta ucisă. Sonya este, de asemenea, un nume simbolic, numele celei mai înalte înțelepciuni a lui Dumnezeu, iubirea. Raskolnikov îi spune Sonyei despre moartea iminentă a întregii ei familii și în cuvinte: „Dumnezeu nu va permite acest lucru”, a obiectat el:
- Cu Polechka, probabil va fi la fel,
— Nu, nu, nu se poate, nu! - strigă Sonya cu voce tare, parcă disperată, de parcă ar fi fost brusc rănită cu un cuțit. „Doamne, Dumnezeu nu va permite o asemenea groază!”
- Permite altora.
- Nu Nu! Dumnezeu o va proteja, Doamne... — repetă ea fără să-și amintească de ea însăși.
„Da, poate că nu există deloc Dumnezeu”, a răspuns Raskolnikov cu un fel de bucurie, a râs și a privit-o.
Fața Sonyei s-a schimbat brusc îngrozitor: convulsii au trecut prin ea. Ea îl privea cu un reproș inexprimabil, voia să spună ceva, dar nu putea să rostească nimic și numai deodată plângea cu amărăciune, cu amărăciune, acoperindu-și fața cu mâinile. Și Raskolnikov s-a închinat până la pământ în fața ei „și rezemat pe podea a sărutat-o piciorul”. Nu s-a înclinat în fața ei: „M-am închinat în fața tuturor suferințelor umane”, a spus el sălbatic. Și el este chinuit de gândul că „degeaba” (italice D.) ea „s-a ucis și s-a trădat”. Dar Sonya știe că și-a luat rușinea de dragul copiilor. Și Raskolnikov a simțit, vorbind cu ea, că puritatea spirituală și sacrificiul Soniei se bazează pe ceva de neclintit și veșnic. „Ce este, nu așteaptă un miracol? Și probabil așa, a spus el. - "Deci chiar te rogi lui Dumnezeu, Sonya?" „Ce aș fi fără Dumnezeu?” şoptesc repede, energic
♦) A închiriat o cameră de la croitorul Kapernaumov.

spuse ea, aruncându-i o privire scurtă cu ochi strălucitori... „Și ce îți face Dumnezeu pentru asta? a întrebat el, cercetând mai departe.... Aceasta este, până la urmă, o întrebare clasică a unui necredincios și sceptic, dar Raskolnikov primește o respingere neașteptată, o respingere de la blânda Sonya, care atunci când s-a supărat (mai degrabă îngrijorată, nu a știi să te enervezi), de obicei „arăta ca un canar”. Dar apoi, dintr-o dată, Sonya crește la proporții uriașe, căci orice hulă va fi iertată, dar hula împotriva Duhului Sfânt nu va fi iertată. - "Taci! nu intreba! Nu stai in picioare! strigă ea deodată, privindu-l aspru și furioasă. Raskolnikov a fost uimit și, deși a numit-o o proastă pentru el însuși, a simțit în ea o putere de vindecare, de reînvie. Văzând Evanghelia, el îi cere Sonyei să citească despre învierea lui Lazăr și mormăie, simțind deja rezultatul întregii treburi: „În vreo trei săptămâni, până la versta a șaptea, ești binevenit!” Dar Sonya nu-și împlinește imediat dorința și își amintește din nou de Lizaveta, acea Lizaveta care a fost „omorâtă cu un topor”, iar din aceasta „capul a început să se învârtească” lui Raskolnikov. Și Sonya își amintește încă de cel pe care l-a omorât, care, în cuvintele ei, „va vedea pe Dumnezeu.” *) Când începe în sfârșit lectura, Roskolnikov simte că „deși tânjea și se temea de ceva îngrozitor (sufletul ei profetic știa că secretul crimei, să zicem că noi) începem să citim, dar ceea ce ea a vrut dureros să citească împreună cu el, în ciuda tuturor angoasei și a tuturor fricilor, și lui, ca să audă, și fără greș acum - „orice ar fi se întâmplă mai târziu!” Când a citit până la 37 v. Capitolul XI „Raskolnikov s-a întors spre ea și a privit-

o cu entuziasm. La ultimul vers: „Nu putea Cel care a deschis ochii orbului”... ea a coborât

♦) Cf. Comandă Fericirile.

glas, a transmis cu ardoare și pasiune îndoiala, reproșul și blasfemia celor necredincioși... Și el, este și el orb și necredincios, va auzi și acum, va crede și el, da, da! acum, acum, visa și tremura de bucurie așteptare... (italice D.). Ea aștepta o înțelegere, îndrăznim să spunem, învierea lui Raskolnikov. Și într-adevăr în umbra morții a strălucit o lumină. După ce a citit până la versetul 46 *), ea s-a oprit. „Lumânarea aprinsă s-a stins de mult într-un sfeșnic strâmb, luminând slab în această cameră cerșetoare pe ucigaș și desfrânata, care se întâlnesc în mod ciudat în timp ce citesc cartea veșnică”.
Ascultând vocea sufletului interzis, Raskolnikov promite brusc că îi va spune cine a ucis-o pe Lizaveta. Observăm imediat că lui Raskolnikov i s-a făcut o impresie de neșters și o simte; și imediat (se pare că pentru prima dată) i-au fost puse în gura cuvintele Evangheliei; exclamă „Pe același drum! Să mergem!" și amintindu-și de copii, remarcă: „Dar copiii sunt chipul lui Hristos: „Aceasta este Împărăția lui Dumnezeu” **). A poruncit să fie onorați și iubiți... „Cine este acesta El este clar pentru cititor. A doua sa întâlnire cu Sonya este definitivă. În timpul acesteia, Raskolnikov i-a mărturisit Sonyei în crimă, dar în esență nu au existat cuvinte, într-o scenă de neuitat a chinului său și al altuia în timpul „mărturisirii”. „Deci ai ghicit?” a fost tot ce a spus.
Aici toate pietrele au fost deja puse în mod clar în temelia viitorului templu al învierii eroului. Înainte de o reînnoire completă într-o viață nouă, prin iubirea Soniei, el va trece pe calea mândriei rănite și prin spini din chin va veni la Hristos și la Evanghelie. Să ne amintim doar de visul său ciudat apocaliptic. În aceste gr-

♦) De la Ioan. XII.
»*) Luca.XVIII; Marcă. X.14.

să sune motivele din Apocalipsa lui Ioan Teologul. „A visat în boala lui că întreaga lume a fost condamnată la jertfa unui fel de ciumă cumplită... Toți trebuie să piară, cu excepția unora, foarte puțini aleși. Au apărut niște trichine noi, creaturi microscopice, care au intrat în corpurile oamenilor. Dar aceste ființe erau spirite înzestrate cu minte și voință. Oamenii care le-au luat în ei înșiși au devenit imediat posedați și nebuni... Oamenii s-au ucis între ei într-un fel de răutate fără sens. Armate întregi s-au adunat una la alta, dar armatele, aflate deja în marș, au început deodată să se chinuie, rândurile au fost dezorganizate, soldații s-au repezit unii la alții, s-au înjunghiat și s-au tăiat, s-au mușcat și ѣ unul pe altul... Au început focurile, foametea. a început. Totul și totul a pierit. Ulcerul creștea și se mișca din ce în ce mai departe. Doar câțiva oameni puteau fi salvați în întreaga lume, erau puri și aleși, destinați să înceapă un nou tip de oameni și o nouă viață..."
Comparați cu aceasta, într-o formă prescurtată dată de un vis, câteva locuri din Apocalipsă. „Și din fum au ieșit lăcustele pe pământ și li s-a dat putere, așa cum au scorpionii pământești, și li s-a spus să nu facă rău ierbii pământului, nici verdeață și nici copac. ci numai unui popor care nu are pe frunte pecetea lui Dumnezeu... Iar chinul de la el este ca chinul unui scorpion, când înțeapă pe om: în zilele acelea

oamenii vor căuta moartea, dar nu vor găsi. aceasta; vor să moară, dar moartea va fugi de ei... În aparență, lăcusta era ca caii pregătiți pentru război... Dar fețele ei sunt ca niște chipuri omenești... *) Și a ieșit un alt cal, roșu; și stând pe ea

*) IX. 1 sl.;

este dat să ia pace de pe pământ și să se omoare între ei...” *) „Cine va duce în robie, el însuși va merge în robie; oricine ucide cu sabia, acela trebuie să fie ucis cu sabia... "**) "Și răni crude și dezgustătoare s-au făcut pe oameni care au semnul fiarei și se închină chipului ei..."" Și căldură puternică a ars oamenii; și au hulit numele lui Dumnezeu, care are putere sub aceste plăgi, și n-au înțeles să-I dea slavă...” ***)

„Și a început să vorbească, unul dintre bătrâni m-a întrebat: cine sunt aceștia îmbrăcați în haine albe și de unde au venit? I-am spus: știți, domnule. Și mi-a spus: Aceștia sunt cei care au ieșit din necazul cel mare; și-au spălat hainele în sângele Mielului.” ****)

Raskolnikov însuși găsește un om nou în sine. A fost chinuit de un vis ciudat și teribil și de o boală și de dragostea Sonyei pentru el. A venit ceasul pocăinței, renașterii, iluminării sale, pentru că, potrivit scriitorului, „Inima unuia (Sonya) conținea surse nesfârșite de viață pentru inima altuia”. În mijlocul împrejurimilor maiestuoase — soarele și stepa imensă — s-a prăbușit mândria egoistă și a înțeles marea dragoste de sacrificiu a Sonyei. „Ziua a fost senină și caldă. Dimineața devreme, pe la ora șase, s-a dus la muncă, pe malul râului... Raskolnikov a ieșit din hambar chiar pe mal, s-a așezat pe buștenii îngrămădiți lângă hambar și a început să privească râul larg și pustiu. Din malul înalt se deschidea un cartier larg. De pe celălalt mal, un cântec abia se auzea. Acolo, în soarele nu...

) VI 4.

♦*) lovit. Yu.

***) XVI. 2.9.

♦♦*♦) VII. 13. 14.

din stepa previzibilă, iurtele nomade se profilau negre ca niște puncte vizibile. Era libertate și acolo locuiau alți oameni, cu totul diferiți de cei de aici, parcă timpul însuși s-a oprit, de parcă secolele lui Avraam și turma lui nu ar fi trecut încă. *)

Nu contează dacă cuvintele despre turmele lui Avraam sunt rostite aici întâmplător sau nu! Geniul poetului i-a îndemnat; ceva veșnic, neschimbător, incomensurabil și veșnic nou - reînnoirea sufletului în suferință, emană din toată această imagine și nu degeaba pocăința lui Raskolnikov este introdusă într-un astfel de cadru. „Răzbunarea este a mea și voi răsplăti”, dar „Fericiți cei blânzi, precum vor moșteni pământul”. Întorcându-se la închisoare, Raskolnikov s-a îndreptat către ceea ce este „adevăr și viață”, Alfa și Omega: „Sub perna lui stătea Evanghelia... Această carte îi aparținea, era cea din care i-a citit despre învierea lui Lazăr. ... Nici acum nu l-a deschis, dar un gând i-a străfulgerat: cum pot convingerile ei să nu fie acum convingerile mele? (italicele mele)

Romanul „Demonii” este și un roman „criminal”, despre o crimă în diverse forme și gradații, un roman din care fire se întind atât spre trecut, cât și spre opera ulterioară a scriitorului. Romanul se

deschide cu două epigrafe, care sunt strâns legate între ele și cu ideea centrală a întregii opere.
„Pentru viața mea, nu se vede nicio urmă; Ne-am rătăcit, ce să facem? Pe câmp, diavolul ne conduce, aparent, Da, înconjură.
iar din Luca al VIII-lea. 32-37.
*) Este interesantă combinarea celor cinci a din cuvintele alăturate M. V. Lomonosov a notat, de asemenea, în „Poetica” sa că sunetul a este potrivit pentru înfățișarea spațiilor mari; După el, A. Bely (Bugaev) a scris despre aceasta (neștiind despre Lomonosov) în Glosolalia sa.

Cu ambele epigrafe, Dostoievski indică o amăgire, o obsesie pentru natura revoluționară a intelectualității și, în același timp, o ieșire - un apel la Hristos, la credință, la puterea ei vindecătoare. Că exact așa este o arată însuși scriitorul la sfârșitul romanului. Muritul Stepan Trofimovici îi cere Sophiei (o călugăriță) să-i citească un loc „despre porci”, adică Luk. VIII. 32-37 Art. iar după ce l-a ascultat, spune: da, sunt eu, sunt Petrușa etc. Romanul începe și se termină în esență cu citirea Evangheliei, de parcă o voce profetică care citește dintr-o carte veșnică începe brusc să se smulgă din ea spre vorbesc despre viitor și înfățișând o imagine teribilă a necazului, se termină cu citirea aceluiași loc. Epigraful intră ca o sămânță în grosimea romanului și, dizolvându-se în ea, dă aceeași sămânță - cercul este închis. Demonii - revoluționari, după ce au absorbit toată mizeria, tot răul, vor pieri, iar Rusia din nou puternică și curată se va așeza, ca demoniacul din pildă, la picioarele lui Hristos.
Dostoievski a aparținut acelui grup de scriitori ruși care au căutat și au găsit nesățios chipul și spiritul lui Dumnezeu în fiecare persoană. Literatura europeană a secolului al XIX-lea, cu rare excepții, a pierdut această credință într-un Dumnezeu personal și într-un Dumnezeu personal. Pentru romantici, Dumnezeu și natura s-au contopit într-o viziune artistică-intuitiv-artistică comună. Pentru școala naturală a existat doar omul (homo sapiens) și multe, multe lucruri pe care Dumnezeu le-a creat de om, și nu le-a găsit.
Particularitatea căutării lui Dumnezeu a lui Dostoievski constă nu numai în faptul că a mers în paralel cu lupta, ci mai ales în faptul că a fost în căutarea lui Hristos. Existența și adevărul lui Hristos și opera sa de mântuire au fost întotdeauna împletite la Dostoievski cu problema existenței lui Dumnezeu. Acest

trebuie reținut atunci când se analizează romanul „Demonii”. Imaginea sau cuvintele lui clipesc de mai multe ori în „Besakh”, de exemplu, cuvintele lui Chiril ale Evangheliei sunt puse în gură, Shatov comemorează numele lui Hristos etc. Dar formularea principală a ideii de \u200b\u200b „Demonii” în raport cu revoluționarii, cu ideologia lor de distrugere, sunt următoarele cuvinte:
„Fără credință, lumea se va transforma într-un mecanism. Și ce altceva va fi? Mașină moartă... Îngerul nu cade niciodată. Bes a căzut în așa măsură încât minte mereu. Omul cade și se ridică.” Credința în Dumnezeu (Hristos) și în esența divină a unei persoane libere este problema centrală a „Demonilor”. Revoluționarii lui Dostoievski înțeleg acest lucru. Ei se străduiesc mai ales să omoare sufletul viu din om. Și acest suflet viu, după Dostoievski, este credința, o iubire activ creativă, îndreptată individual. Credința liberă afirmă că din ea se va naște speranța dăruitoare și din amândoi vine lumina creatoare -

iubirea. Poate fi altfel. Dragostea pură va duce la cunoaștere, pentru că „dragostea perfectă coincide cu credința perfectă”. Printre revoluționari, ființa umană stă mai presus de orice, ca colectiv sau ca persoană închisă în sine, unirea nu este creativă, ci mecanică, prin constrângere, frică etc.
Przebyshevsky, în romanul său Copiii lui Satan, scoate în evidență și tipuri de revoluționari, dar nici măcar nu menționează acea luptă teribilă, intensă cu Dumnezeu în numele revoluției, cu individualitatea personală în numele unificării colective cu dictatorii în frunte. . În niciunul dintre romanele rusești sau slave care descriu revoluția cunoscută nouă, nu există această idee - miezul uciderii lui Dumnezeu în om, distrugerea credinței. Alături de imagini cu groază și prăbușire, unul dintre părinții liberali ai „Demonilor”, Ste-

pan Trofimovici, primește o mare revelație. Înainte de moartea sa, lumina a strălucit asupra lui când Sophia i-a citit Evanghelia la cererea lui. Înainte de moartea sa, Stepan Trofimovici ține un discurs despre nemurirea sufletului: „Dumnezeu nu va dori să facă o minciună și să stingă complet focul iubirii care a aprins cândva pentru el în inima mea. Și ce este mai prețios decât iubirea? Dragostea este mai înaltă decât ființa, iubirea este coroana ființei și cum este posibil ca ființa să nu se supună ei? (italice ale mele). Aici se aude deja vocea autorului însuși - cuvintele foc, neînduplecat, de origine slavonă bisericească, livrescă, și nici francezul Stepan Trofimovici nu le-a putut spune, dar autorul l-a luminat cu o lumină interioară. El poartă acum bucuria de a fi, căci a descoperit legea veșnică: „Toată legea existenței umane stă numai în faptul că o persoană se poate pleca întotdeauna în fața celui nemăsurat de mare”. Această dragoste pentru Nemăsurat îl va face fericit *): „Fiecare minut, fiecare moment al vieții ar trebui să fie o fericire pentru o persoană” ... Și apoi Stepan Trofimovici „a înțeles obrazul întors” **) și întregul sens al cuvintelor i s-a descoperit: „jugul meu este ușor și o povară binele meu” ***).
În mijlocul luptei pasiunilor dragostei și politicii, în mijlocul eroilor repezi ai romanului, o figură misterioasă stă ferm - „frumosul dezgustător” Nikolai Stavrogin. Crima lui răsună ca un ecou, o mie de ecouri, cuvintele și gândurile lui sunt purtate în aer, preluate de alții. Într-o oarecare măsură, figurile situate lângă el primesc de la el viață și putere motrică, se pare că

*) Aici Stepan Trofimovici repetă gândurile, oricât de ciudate ar părea, ale Sfântului Tihon. mier. Colecția „Creativitatea lui Dostoievski”. ed. Grossman. 1921.
**) Mier. Mat. v. 39; Ceapă. VI. 29.
** *) Cf. Mat. XI. 29. Toate aceste citate sunt preluate, desigur, din textul romanului și sunt doar referiri la locurile corespunzătoare din Evanghelie.

urmașii lui. Stavrogin, ca un fel de demon și demon, domnește în roman. Și el însuși este stăpânit de un spirit mândru, rațional și rău. Asemenea diavolului lui Ivan Karamazov cu demonul lui Stavrogin este clară dacă se citește Mărturisiunile lui Stavrogin.*) Amândoi sunt stăpâniți de o ființă batjocoritoare și rațională și amândoi sunt supărați pe el; îndoiala despre realitatea spiritului este înlocuită cu îndoiala despre sine. Stavrogin spune răspicat, ca Ivan: „Sunt eu

însumi în diferite forme și nimic altceva” (italicele mele). Și alături: „Cred într-un demon, cred canonic în personal”. El nu crede în Dumnezeu și Hristos, ci tânjește în secret să-l dobândească în sine prin suferință, prin acceptarea chinului asupra sa; este în gol, dar tânjește după afirmare, reîncărcare. Esența și misterul ființei sale sunt dezvăluite în celula lui Tikhon. Fiul duhovnicesc al lui Stepan Trofimovici cere să-i citească **) capitolul 111 (14-17) din Apocalipsa lui Ioan Teologul, pentru că „a fost uimit că Mielul iubește mai bine decât frigul decât caldul”. Nu în slăbiciunea voinței, așa cum cred unii critici, este tragedia sufletului lui Stavrogin și nu numai în posesia unui demon de „curiozitate” imorală de a încerca totul - chinul său. Are o voință de fier, să ne amintim cazul de a transfera o palmă de la Shatov, un duel cu Gaganov și multe altele. Nu poate iubi cu fierbinte, sacrificiu, nici ura, Stavrogin este „cald” iar viața „îl vărsă din gură”. Crede într-un demon, dar poate că nu crede în Dumnezeu, deși agonizează și vorbește despre acea credință care mișcă munții ***). El este o mare forță inactivă, luată în mod deliberat pe măsură

♦) Cf. Documente pe ist. aprins. şi generală Emisiune. I. F. M. Dostoievski. M. 1922, p. 8-9.

♦*) Scena despre ceva (un fel de „grabă”) îmi aduce aminte de lectura Evangheliei către Stepan Trofimovici.

♦ *) Cf. Marcă. XI, 20-23. Matt. XXI, 21

coaja, *) el este „smuls din pământ”. Stavrogin își cunoaște păcatul, știe că acum este „orb și gol, căci, așa cum se spune în Apocalipsa, se considera că nu are nevoie de nimic; el trebuie să se pocăiască. Toate aceste gânduri sunt închise, ca un spic într-un bob, în acel loc din Apocalipsă, pe care Tihon le recită pe de rost. Stavroghin este un „mare păcătos” și este conștient de acest lucru, pentru că el însuși citează cuvintele lui Iisus Hristos despre moarte „dacă aduci pe cineva din acești micuți.”**) Dar aspectul lui nu este dezvoltat, în textul final nu găsim mărturisirea lui, aruncată din diverse motive din roman. Și romanul „Demonii” a pierdut mult în descrierea prințului său al răului. Dar oricum ar fi, în acest roman „polemic”, elementul de credință se desfășoară alături de elementul teomahic și pentru prima dată găsim în el urme clare de citire a literaturii spirituale ortodoxe. În ea, Shatov găsește un teren solid, își găsește pe Dumnezeul său, îndrăgostit de iubirea sacrificială și respingându-și sinele egoist.

„Adevărat, adevărat vă spun că dacă un bob de grâu, căzând în pământ, nu moare, va rămâne singur; iar dacă moare va aduce multe roade.***) Așa ni se deschide Frații Karamazov. Această epigrafă a fost numită de unul dintre cei mai buni cunoscători ai lui Dostoievski „misterioasă” și pentru a o înțelege, s-au bazat pe lucrarea lui Hoffmann „Elixirele lui Satan”. Dar acum credem că toate acestea nu au nicio legătură cu elixirele și diavolii, ci sunt legate de învățătura, înfățișarea și cuvintele lui Isus Hristos. Căci „cine își iubește sufletul ****) își va nimici pe al său; ci cel care urăşte sufletul

♦) Cuvintele lui Tihon despre Stavrogin.

*") Cf. Ceapă. XVII, 2; Marcă. IX. 42. Mat. XVIII, 6. ♦**) Ot Ioan. XII, 24.

♦ ♦ **) Uneori nu traduci sufletul, ci viata.

al lui în această lume, el o va păstra în viața veșnică.
Cât de de prisos este să ne inspirăm pe W. Goethe pentru ideea lui Dostoievski că credința nu se naște dintr-o minune, ci o minune din credință, căci Goethe a preluat pe bună dreptate această idee din Evanghelie, *) așa că epigraful „Fraților Karamazov” este ceva profund creștin! Nu a murit Dmitri de pofta de păcat și de irosire a vieții, oare nu a tânjit și el, chiar și pentru o clipă, să accepte suferința și nu a vrut să-L slăvească pe Domnul în închisoare, și-a iubit mai târziu Grușenka cu dragostea de odinioară? , iubire predominant trupească? Ei bine, ce zici de Ivan? Să fim scurti. Complexitatea destinului lui Ivan este mare, dar în multe privințe a murit și din mândrie și înstrăinare de soarta „reptilei” (cuvintele sale înainte de catastrofa despre Dimitri). Să nu vorbim despre Grușenka și renașterea ei, dar însuși „îngerul” pur Alioșa a murit pentru setea zadarnică de miraculos și a îndurat o mare încercare. Să ne amintim că atunci când, conform expresiei grosolane a lui Rakitin, bătrânul Zosima „a mirosit” și a fost „întors”, Alioșa a ezitat. Dar viziunea visătoare a chipului strălucitor al lui Hristos la sărbătoarea nunții din Cana Galileii **) i-a zguduit sufletul și s-a întâmplat o minune de compunție. Alioșa și-a îmbrăcat mândria cu smerenie și și-a afirmat credința pe stâlpul neclintit de neclintit - a înviat într-o viață nouă: „A căzut la pământ ca un tânăr slab, dar s-a ridicat ca un luptător, puternic pentru viață”. S-a întâmplat, de parcă scriitorul ar face aluzie prin titlul capitolului, Cana Galileii, că prima minune a lui Hristos, minunea întrupării, s-a reflectat în sufletul lui Alioşa; Cuvintele lui Zosima vorbesc și ele în favoarea acestei idei. Dar asta nu este tot. Epigraful se desfășoară nu numai simbolic, ci intră

*) Faust I. Wunder ist der Glaubens libstes Kind.
♦♦) Cf. din Ioan al II-lea, 1-11.

ca parte integrantă a romanului, este prezentat ca sk. „în acțiune”. La sfârșitul primului volum, *), bătrânul Zosima povestește despre un incident din viața sa când, prin exemplul său, un criminal a fost determinat să se pocăiască. Scena este prea cunoscută și voi da doar un scurt fragment.
- Decide-ți soarta! a exclamat din nou
„Du-te și anunță”, i-am șoptit. Vocea mea nu era suficientă, dar am șoptit ferm. Am luat din masă Evanghelia, traducerea în limba rusă, și i-am arătat din Ioan, capitolul XII, versetul 24: multe roade... „Spre obiecția interlocutorului Zosimas...” s-a desfășurat în alt loc și a arătat el la Evrei, capitolul X, versetul 31. A citit: - „Este groaznic să cazi în mâinile Dumnezeului celui viu”... Epigraful are un alt sens în roman, dar din lipsă de spațiu, avem să tacă despre asta. Deschide cortina asupra rolului jucat de Evanghelie și de învățăturile lui Hristos în opera scriitorului.
Marele Inchizitor este cheia filozofiei credinței și a istoriei omenirii după Dostoievski. Scriitorul însuși a numit cartea tratând acest „Pro și Contra”, iar într-una dintre scrisorile sale a definit-o drept „apogeul romanului **)”. Tot ceea ce scriitorul a recitit și s-a răzgândit a intrat în această carte și și-a lăsat urmele în ea. Voltaire și Pușkin, Schiller și Maykov, Goethe și Tyutchev, m. b. Damaskin, Grigore Teologul și mulți alții și-au lăsat urmele pe pagini nemuritoare. Cel mai mare secret, secretul în sine, este ascuns în cartea Pro și Contra.

*) Cf. conform ed. Ladyjnikov, p. 474.

**) Cf. Scrisoare către N.A. Lyubimov 10 mai 1879.

Aceasta nu este doar o „răzvrătire” împotriva lui Hristos, ci, așa cum spune pe bună dreptate Alioșa, o apologie pentru Hristos. Marele secret necesită o manipulare atentă a lui, astfel încât să nu devină evident și să nu se vorbească despre el în piețe și pe acoperișuri. Nu vom dezvălui acest secret, și nu vom putea, nu îl vom putea deschide, scriitorul l-a dus în mormânt. Dar să încercăm să pătrundem în adâncime, în acel abis unde se află în fund, căci adâncimea este întotdeauna înțeleaptă, puternică și încântătoare.
„Marele Inchizitor” este țesut cu texte evanghelice, aluzii la evenimentele Evangheliei, formulări apocaliptice etc. Dostoievski, aparent din memorie, a citat, adesea nu tocmai exact, următoarele locuri din Evanghelie: Mat. XXVII. unsprezece; deschis Ioan. XXII, 21; (Apoc. XIII, 13); Marcă. XV, 10, 32-36; Marcă. VI, 56; Mat. XIV, 36; Matt. XI. 27, 28; Matt. XXI, 9; Matt. XXIV, 26; Marcă. XIII, 32; Marcă. V; Ioan. VIII, 36; Ceapă. IV, 1-14; Matt. IV, 1-11; în plus, există aluzii la alte locuri din textul biblic. Ideea Marelui Inchizitor este mai amplă și mai profundă decât ceea ce putem găsi despre el în scrisorile lui Dostoievski. Trei lucruri pot servi drept punct forte: „Idiot”, discuții despre spiritism („despre diavoli”) în „Jurnalul unui scriitor” și o scrisoare către Aleksiev, deși este posibil să se deseneze un binecunoscut „geneologic” linie pentru Marele Inchizitor, fără îndoială de la „Stăpâna”, „Notele lui Nezvanova „prin „Crimă și pedeapsă” și în continuare la toate romanele ulterioare. În romanul „Idiot”, cuvintele a doi eroi sunt legate de „Marele Inchizitor” - Lebedev și Prince. Myshkin. Pentru a clarifica tot ce urmează, va trebui să trecem înainte și să ne amintim faptul că nimeni altcineva, așa cum însuși Dostoievski l-a numit socialist pe Ivan Karamazov: ... „Socialistul meu (Ivan Ka

Ramazov) este o persoană sinceră. (Scrisoare către Lyubimov).
Lebedev spune următoarele: „Necredința în diavol este un gând francez, este un gând ușor. Știi cine e diavolul? Știi cum îi cheamă?... căci un spirit necurat este un spirit mare *) și formidabil... Devine prea zgomotos și industrial în omenire, e puțină pace spirituală”, se plânge un gânditor pensionar. „Să fie, dar zgomotul căruțelor care aduc pâine omenirii flămânde, poate, este mai bun decât pacea spirituală”, răspunde victorios un alt gânditor și se îndepărtează de el cu deșertăciune. Nu cred, ticălosul Lebedev, căruțe aducătoare de pâine omenirii...” **) „Este mai multă bogăție, dar mai puțină putere; nu exista niciun gând de legătură.” (italice ale mele).
Socialismul, potrivit prințului Mișkin, vrea ca omenirea „... să mântuiască nu prin Hristos, ci prin forță!” Să nu uităm că una dintre problemele centrale ale întregului poem „Marele Inchizitor” este problema libertății. Extrasele de mai sus ne arată clar cum se leagă romanul despre tipul de „persoană pozitivă frumoasă”; cu Frații Karamazov, și ce va deveni și mai clar dacă vom compara unele pasaje din Frații Karamazov cu schițele originale ale romanului.Acolo citim, de exemplu, astfel de pasaje: „Diavolul explică. (Iov-prolog). „Explică ispita în pustie” (italicele mele).
Ultima linie este deosebit de interesantă pentru că
♦) Aici aproape se repetă cuvintele despre diavolul Marelui Inventator.

♦♦) În continuare, Lebedev citează clar cuvintele din Rudele lui Ioan Teologul VIII, 10 etc.

este gândul central al întregului capitol „Pro și Contra”.
În raportul său, citiți la Popor!. La Universitatea din „Seminarul despre Dostoievski” am exprimat această idee înainte de publicarea scrisorii lui Dostoievski către Aleksev și cu un an înainte de publicarea proiectelor pentru „Idiotul” de către Piper Veerlar. Toate publicațiile ulterioare au confirmat această idee a mea și chiar poziția că baza „Marelui Inchizitor” este textul Evangheliei după Matei.
Să ne întoarcem acum la un document remarcabil de acest gen, a cărui parte principală va trebui citată fără abrevieri.
La 7 iunie 1876, ca răspuns la o scrisoare a lui V. A. Aleksev *), Dostoievski a scris următoarele.
Majestatea Voastra,
Scuzați-mă că v-am răspuns la scrisoarea dvs. din 3 iunie doar astăzi, dar mi-a fost rău de un atac de epilepsie.
Puneți o întrebare dificilă - de fapt, este nevoie de mult timp pentru a răspunde. Chestiunea este clară în sine. În ispita diavolului (barat: adunat) au apărut trei idei de lume colosale π acum au trecut 18 secole, și este mai dificil (barit * · biciuit: mai sus), adică nu există idei mai înțelepte despre acestea și ele inca nu se poate rezolva. „Piatre în pâine” înseamnă problema socială actuală, miercuri. Aceasta nu este o profeție, a fost întotdeauna. „De ce să mergeți la cerșetorii distruși, care, din foame și asuprire, seamănă mai mult cu animale decât cu oameni - mergeți și începeți să predicați celor flămânzi! Abținerea de păcate, smerenie, castitate - nu ar fi mai bine să-i hrănim mai întâi? Va fi!, mai uman. Și înainte de a veni să predici,
*) Vezi „Vocea trecutului de cealaltă parte” nr. 5 (XVIII) 1927, p. 197.

dar tu ești Fiul lui Dumnezeu, toată lumea te aștepta cu nerăbdare; acționează ca cel mai înalt deasupra tuturor minții și dreptății. Dă-le tuturor hrană, asigură-le, dă-le o astfel de structură socială încât să aibă mereu pâine (inserată: și ordine) - și apoi deja le cere păcatul. Atunci, dacă păcătuiesc, vor fi nerecunoscători, dar acum păcătuiesc de foame. E un păcat să-i întrebi. Tu ești Fiul lui Dumnezeu, așa că poți face totul. Aici sunt pietrele, vezi câte. Trebuie doar să porunci - iar pietrele se vor transforma în pâine. Ordonați-le să continue astfel încât pământul să nască fără muncă, învățați-i pe oameni o astfel de știință sau învățați-i o astfel de ordine pentru ca viața lor să fie sigură în viitor. Chiar nu crezi că principalele vicii și nenorociri ale omului au venit din foame, frig și din tot felul de lupte pentru existență?
Iată prima idee pe care duhul rău i-a dat-o lui Hristos. De acord că este dificil să faci față. Actualul socialism din Europa, și de la noi, îl elimină peste tot pe Hristos și se îngrijorează în primul rând de pâine, cheamă la știință și afirmă că cauza tuturor nenorocirilor umane este un lucru - sărăcia, lupta pentru existență, „mediu” .
La aceasta Hristos a răspuns: „Omul nu trăiește numai cu pâine”, adică a spus o axiomă despre originea spirituală a omului. Ideea diavolului s-ar putea aplica doar omului-vită. Hristos știa că numai pâinea nu

poate învia un om. Dacă, în același timp, nu există viață spirituală, idealul Frumuseții, atunci o persoană va tânji, va muri, va înnebuni, se va sinucide sau se va răsfăța în fanteziile păgâne. Și întrucât Hristos în Sine și în Cuvântul Său a purtat idealul Frumuseții, ei au hotărât: ar fi mai bine să le insufle în suflet idealul Frumuseții; având-l în suflet, toată lumea va deveni

frați unii cu alții și apoi, bineînțeles, lucrând unul pentru celălalt, vor fi bogați. Atunci dă-le pâine și, din plictiseală, poate că vor deveni dușmani unii altora.
Dar dacă dai împreună Frumusețe și Pâine? Atunci munca, personalitatea, sacrificiul de sine a bunătății cuiva de dragul aproapelui va fi luat de la o persoană - într-un cuvânt, toată viața, idealul vieții, este luată. *) Și, prin urmare, este mai bine să proclamăm o singură lumină spirituală. Dovada că problema din acest scurt pasaj din Evanghelie era tocmai despre această idee, și nu numai despre faptul că Hristos era flămând și diavolul l-a sfătuit să ia Piatra și să poruncească să devină pâine - dovada este tocmai că Hristos a răspuns expunând secretul naturii: „Omul nu trăiește numai cu pâine (adică ca animalele)”. Dacă ar fi vorba doar de a satisface foamea, de ce ar trebui Hristos să înceapă să vorbească despre natura spirituală a omului în general? Și nu de altfel, și chiar și fără sfatul diavolului, ar putea să-și ia pâine în prealabil dacă ar vrea. Apropo, amintiți-vă de teoriile actuale ale lui Darwin **) și altele despre originea omului din maimuțe. Fără a intra în vreo teorie, Hristos declară direct faptul că în om, pe lângă lumea animală, există și spiritualul. Ei bine, ce-ar fi dacă un om a venit de oriunde (Biblia nu explică deloc cum l-a modelat Dumnezeu din lut, l-a luat de pe pământ, dar pentru asta Dumnezeu i-a suflat suflare de viață, dar este rău că prin păcate o persoană? se poate transforma înapoi în vite ”(cursiva lui Dostoievski).
*) Citind aceste rânduri, devine clar în ce fel s-a îndepărtat radical D. de H. F. Feodorov.
♦♦) D. se înșală aici. C. Darwin nu și-a prezentat niciodată teoria într-o asemenea formă; învăţătura lui este destul de diferită şi tratează doar un strămoş comun. Se pare că D. nu a citit lucrările lui Darwin.

Este interesant că, atunci când Dostoievski a început să vorbească despre „trei idei colosale”, el reduce totul la prima ispită și o conectează cu problema socială. Pe de altă parte, în interpretarea și analiza sensului Evangheliei este introdusă, cu totul în spiritul lui Dostoievski, gândul său preferat despre Frumusețe cu majusculă. Hristos Răscumpărătorul pare să fie atribuit unei alte idei care l-a urmărit obsesiv pe marele artist. Scriitorul, uitând de celelalte două ispite, este complet impregnat de gândurile sale și, parcă, pierde din vedere ceea ce el însuși s-a referit. Unul dintre motivele pentru aceasta constă în faptul că Dostoievski și-a concentrat gândurile în direcția filozofiei istoriei și astfel pentru el minunea și autoritatea și misterul s-au contopit în formula „pietrele în pâine”; a mai rămas un singur lucru care nu se încadra în această formulă, pentru ce a trăit - arta, slujirea Frumuseții spirituale. Iar cavalerul înfățișării strălucitoare și frumoase a lui Hristos a completat formula cu gândul și ideea sa personală despre frumusețea efortului în obținerea

paradisului pe pământ, a frumuseții slujirii jertfei, a chinului, dacă doriți. Frumusețea singură fără străduință intensă pentru nu mai este Frumusețe; armonia se realizează după discordie.
Dostoievski a acordat preferință și prioritate inimii încă de la o vârstă fragedă. Una dintre lucrările fascinante și valoroase din domeniul moștenirii literare a scriitorului ar fi încercarea de a separa, pe cât posibil, autorul de personaje. Nu ne propunem această sarcină nici măcar pentru capitolul „Pro și Contra”, dar vom încerca să conturam ușor o anumită linie a acestui „basic”. În linii mari, filosofia istoriei omenirii este colorată de Ivan-Dostoievski, filosofia creștinismului și imaginea lui Hristos - de Dostoievski *).
*) Detaliile despre separarea autorului de erou trebuie lăsate deoparte aici.

Ceea ce a trăit Dostoievski s-a stins deja, epoca sa a trecut de la noi, entuziasmul și bucuria generației sale au dispărut odată cu el, lăsând o urmă vagă și palidă în memoria posterității și a memoriilor, revistelor și cărților. Dar grija scriitorului pentru om, pentru cauza omului aici pe pământ, nu și-a pierdut nimic din ascuțimea ei, a devenit și mai ascuțită astăzi, și mai „modernă”. La urma urmei, este încă doar un vis cu ochii deschiși și un vis că toți ar trebui să fie frați unul cu celălalt și că o zecime nu ar sta peste nouă zecimi, *) nu i-ar controla conform rețetei lui Shigalev.
Să ne întoarcem la asta, da? ce curente spirituale, contemporane cu Dostoievski, l-au împins spre dezvoltarea ideilor „Marelui Inchizitor”. Dostoievski, în tinerețe, el însuși a aparținut socialiștilor de persuasiune utopică. Îi plăcea ideile lui Fourier, Louis-Blanc, Cabet, Saint-Simon, Leroux. Aceste idei, proaspăt înflorite în florile luxuriante de primăvară, pluteau în aer. Nu-și dăduseră încă roadele, erau efemere și promițătoare. Era ca și cum un nou creștinism, strălucit „curățat” ar fi intrat victorios în sufletele oamenilor obosiți și însetați. Când citești scrisorile și jurnalele de atunci, devine clar că acel socialism era, pe bună dreptate, o religie specială nu numai a minții, ci și a inimii. De aceea, după ce s-a însuflețit de aroma îmbătătoare a florilor parfumate, Dostoievski a scris cuvintele profetice ale Evangheliei, făcând probabil aluzie la socialismul în floare: „După faptele lor îi vei cunoaște”. În noile zile ale tinereții sale a gândit altfel și nu era singur. Cartea despre Hristos în esența ei se află în fața cititorului. Ivan pictează o imagine a celei de-a doua veniri a lui Hristos și înaintea noastră
*) Cuvinte de D. Vezi Die Urgestalt (1er Brüder Karamasoff, S. 293.

minunile lui Hristos revin la viață, cuvintele Lui sunt auzite din nou și chipul Dumnezeului-om desăvârșit se ridică. Și deja după aceste acorduri introductive se deschide celebra „conversație” - monologul Inchizitorului. La baza discursului său se află, după cum sa spus mai sus, Mat. IV, 1-11; Ceapă. IV, 1-12. Să ne amintim că Dostoievski amintește de cele trei ispite ale lui Hristos și le numește ispita miracolului, a misterului și a autorității. Aceste trei ispite ale „duhului îngrozitor și mare” au căzut asupra Bisericii Catolice, Bisericii, care a devenit nu a lui Hristos, ci a lui Antihrist. Să ne întoarcem la textul Evangheliei. Prima ispită a lui Matei este să transforme pietrele în pâini; a doua este să te arunci jos din aripa Templului; a treia este să te închini înaintea diavolului de dragul

slavei acestei lumi. În Evanghelia după Luca găsim practic aceleași ispite, dar ordinea lor este oarecum diferită, ca și răspunsurile lui Hristos. Aflăm în Luca că după prima ispită de a transforma piatra în pâine urmează ispita puterii și slavei tuturor împărățiilor universului, iar apoi a treia: „Dacă ești Fiul lui Dumnezeu, aruncă-te jos. de aici." Care dintre ispite poate fi un miracol, care autoritate și unde este taipa? În esența lor, toate trei sunt miracole. Cu toate acestea, este firesc să recunoaștem că „a te închina” diavolului înseamnă prin aceasta să-i recunoști autoritatea. Deci, dacă urmăm modul în care Dostoievski a aranjat cele trei ispite, atunci cel mai probabil trebuie să recunoaștem textul Evangheliei după Matei ca bază a „Marelui Inchizitor”. Multe detalii vorbesc și în favoarea acestei presupuneri. Dostoievski vorbește despre pietre, ca în Matei, și nu despre o piatră, ca în Luca. În Luca se notează că diavolul s-a îndepărtat numai de Hristos, până la vremea vremii” și nu există nici un cuvânt despre slujirea îngerilor etc. Dar dacă avem dreptate că închinarea diavolului și slava împărăției este o ispita de către autoritate, atunci unde este taipa? Miracol

transformă pietrele în pâine, dar o minune și o a doua ispită. Dar poate că miracolul „aruncării” – al doilea păcat al catolicismului – este un mister, și iată de ce. Tentația unui secret, chinul fiecărui secret în imposibilitatea sau nedorința liberă de a-l descoperi. Pentru Hristos, din punctul de vedere al lui Dostoievski, ispita a constat tocmai în a nu dezvălui înaintea lui Satana ispititorului neputința liberului arbitru în secret*), să nu-și trădeze legătura cu Dumnezeu de dragul său, de dragul puterii sale. , și nu a lui Dumnezeu. Și tocmai în catolicism, potrivit lui Dostoievski, o minoritate deține un secret sau pretinde că îl deține pentru a subjuga pe alții 9-10. Și acest mister nu este divin, ci diabolic. Minunea lui nu este o minune a credinței; „Copii, nu căutați o minune, căci credința voastră este ucisă de o minune” **), de aceea Hristos a chemat la libertatea omului spre libertatea credinței, „lumină spirituală”, a proclamat El.
Toate cele trei ispite sunt strâns legate, păstrarea unui secret dă autoritate, Hristos „a dezvăluit secretul naturii umane”, adică a subliniat primatul spiritului etc. ***) Cele trei ispite par să se completeze una pe cealaltă și nu una singură. unul este uitat, toate se contopesc și se revarsă una în alta, ceea ce se cântă în scrisoarea către Aleksev. Subordonând „lumina spirituală” ideală celei pământești, diavolul, după prima ispită, a putut să se întoarcă pentru a rupe legătura cu Dumnezeu în Hristos și apoi să-l forțeze să se plece în fața lui și, prin urmare, în fața slavei pământești. Dar Hristos, ca Fiu atotștiutor al lui Dumnezeu, cunoștea valoarea idealului pentru oameni și l-a învins pe diavol. Deci, sau

*) Altfel: secretul păstrează valoarea cunoașterii, valoarea credinței, libertatea credinței.
♦*) Mier. Schițe pentru „Frații Karamazov” - Die Ur-gestakt der Brüder Karamasoff „S. 299.
♦♦*) Mier. scrisoarea de mai sus către V. A. Aleksev.

aproximativ așa, trebuie să înțelegem „Marele Inchizitor” în partea în care tratează cele trei întrebări ale istoriei lumii. Pe lângă această latură a poemului lui Ivan, oferă filosofia chipului lui Hristos și victoria Frumuseții, Bunătății și Adevărului. Multe în compoziția

lexicală a poeziei și în sintaxă sunt preluate din Sfânta Scriptură. Se crede că celebra scenă a închisorii cu Hristos tăcut și inchizitorul întrebător este legată de Evanghelie. Inchizitorul ne reamintește involuntar cu întrebările sale despre Pilat și Caiafa; papr., la fel ca el, Pilat spune: „Nu răspunzi nimic? vezi câte acuzații sunt împotriva ta. Deosebit de apropiat în gândul său de necesitatea „mântuirii" poporului morții lui Hristos, Inchizitorul lui Caiafa, de sfaturile lui către evrei „mai bine să moară o persoană pentru popor" **) . Cunoașterea profundă a Evangheliei și mulți ani de reflecție asupra ei s-au reflectat în rândurile poeziei.
În încheiere, să atingem un alt gând profund cuprins în Frații Karamazov și, în special, în Marele Inchizitor. Inchizitorul este un apologe al catolicismului, un slujitor al lui Antihrist, îi spune direct lui Hristos: „Noi suntem cu el, și nu cu tine". În catolicism (după secolul al IX-lea) ***), individul se supune colectivului, își pierde proprietatea. Pierderea feței, a individualității, are loc în societatea socialismului (socialiști) și în egală măsură în biserica catolicilor (quae in terra est). Supunându-se autorității, un catolic nu se ocupă de păcatul său, de o greșeală păcătoasă, cu ajutorul lui Dumnezeu, singur cu conștiința liberă, ci încredințează în întregime
♦) Mier. din Marcu XV, 3-4; mate. XXVI, 62; Ioan XVIII, 38.
**) Vezi Ioan XVIII, 14.
♦♦*) Acest secol este dat pe baza amintirilor contemporanilor despre cuvintele lui Dostoievski.

el însuși față de biserică și supremația ei, pierzându-și astfel liberul arbitru și distrugând individul - „și dincolo de mormânt vor găsi doar moartea". *) De aici și cuvintele Inchizitorului despre a permite credincioșilor să păcătuiască. Hristos, datorită acestui fapt, apare pe acest fundal, iluminat de o lumină interioară strălucitoare. El este imaginea unui om ideal - Boro-Man, respectând, nu disprețuind omul. **) Unitatea în Hristos („soluția rusă a problemei") ***) este afirmarea unei personalități de sacrificiu liber. Hristos Însuși este idealul individualității, idealul libertății. Dar de ce sărută Hristos pe slujitorul lui Antihrist, acuzatorul său, pe „buzele fără sânge"? Ce gând de geniu se ascunde în spatele acestui act? Se pare că Dostoievski și-a amintit bine cuvintele pildei fiului risipitor, că în cer se bucură mai mult de un păcătos pocăit decât de 99 de oameni drepți și că Hristos a venit să-i aducă la pocăință nu pe cei drepți, ci pe păcătoși. Dar asta nu este tot. În multe dintre romanele scriitorului, un gând ascuns pâlpâie și dispare, aprinzând pentru o clipă cu o flacără strălucitoare. Numai păcătosul caută adevărata imagine a lui Hristos. Exprimând acest gând, grosolan și paradoxal, să spunem că păcatul este calea către Hristos. Păcatul marelui inchizitor, care a căutat păcatul și a trăit în deșert și nu a putut rezista „duhului măreț și formidabil" din dragoste pentru oameni. Și i se aplică cuvintele: „Nu există om care să trăiască și să nu păcătuiască". Într-adevăr, după cuvintele scriitorului *♦**) și „Marele Preot Caiafa va fi iertat, căci a iubit
♦) Cuvintele Inchizitorului.
**) Mier. Cuvintele scrisorii lui D. despre socialiști „Disprețuiți umanitatea sau respectați, pe voi, viitorii ei salvatori?"
♦) De la ciorne la „Frații Karamazov". ♦***) Mier. Die Urgestact der "Brüder Karamasoff. S.II.

felul lui, în felul lui, dar iubea la fel. Și aici în ultimele rânduri ale poeziei se aude o notă tensionată, nota de laudă din ce în ce mai mare a lui Hristos. Nu numai că îi sărută Inchizitorului, nu, nu îl condamnă (probabil un ecou - „nu judeca, ca să nu fii judecat”). Iar marele păcătos este învins, îl eliberează pe Hristos din închisoare și sărutul Lui „arde în inimă”. Aceasta este apologia nemuritoare pentru Hristos și cauza Lui din Frații Karamazov. Spre adevăr, spre adevăr, inchizitorul s-a străduit. „Ce este adevărul? Și ea a stat, totuși, în fața lui, Adevărul însuși.*)

*

* *

În opera lui Dostoievski sunt acele comori care nu pot fi luate, și aurul rafinat prin foc, care nu ruginește, iar noi, în chinul exilului, le câștigăm. Și pentru credincioși? Pentru ei există o biserică, zidită pe o piatră de pietre „și porțile iadului nu vă vor birui”.

Rostislav Pletnev.

*) Mier. ibid.

CONFERINȚA ENGLEZĂ - RUSĂ ÎN HIGH-LEIGH

(De la 25 aprilie până la 30 aprilie 1930).

Conferințele anglo-ruse care s-au întrunit în ultimii ani au primit o mare sarcină: să aducă Biserica Anglicană mai aproape de Biserica Ortodoxă „în Duh și Adevăr”, să continue lucrarea veche de secole de unire a bisericilor, să fie momente separate în realizarea unei mari idei istorice.

Problema unificării bisericilor a fost pusă din nou, în noua situație catastrofală a istoriei moderne, într-o nouă eră a construirii bisericilor - în epoca despărțirii statului de Biserică, a persecuției Bisericii, a răutății împotriva lui Dumnezeu și, în același timp, în epoca prăbușirii multor bariere ridicate de nerațiunea umană una pentru nevoi.

Scopul conferințelor nu a fost disputele doctrinare, negăsirea niciunui compromis în ordinea concesiilor reciproce, ci realizarea unității prin înțelegerea reciprocă și conștientizarea unității în Duhul, ale căror daruri sunt diferite: adică construirea pozitivă a bisericii. , făcută în spiritul iubirii.

Această sarcină nu putea fi îndeplinită decât în două condiții: în primul rând, sub condiția existenței unei unități interne a anglo-catolicismului cu Ortodoxia ca Biserică unică și, în al doilea rând, sub capacitatea participanților la conferințe de a realiza acest lucru. unitate.

Se poate susține că scopul principal al conferințelor a fost atins: s-a realizat unitatea bisericească; dar aceasta nu le-a epuizat încă întreaga sarcină, la fel cum nu poate, până la sfârșitul veacului, să epuizeze lucrarea de zidire a bisericii.

Tema ultimei convenții de la High Leigh a fost sfințenia, adică scopul însuși al vieții umane în experiența conștiinței creștine. Ca să răspund la întrebarea pusă: ce este sfințenia înseamnă a mărturisi toată credința cuiva, înseamnă a dezvălui toată experiența spirituală a cuiva în dragostea față de aproapele, pentru ca acesta să înțeleagă.

Pentru a-și îndeplini marea sarcină, viața conferinței trebuia să fie tensionată, bogată spiritual; participanților li s-a cerut să urmeze

isprava căutării Adevărului Unic pentru nevoi, munca conciliară, depășirea în spiritul bisericesc a apariției dezbinării și conștientizarea că în casa Părintelui sunt multe mănăstiri, că isprava creștină este diversă. și că „darurile sunt diferite, dar Duhul este unul și același” (I Corinteni XII.6): de aceea tema conferinței a fost aleasă foarte bine.
Personalul congresului era destul de omogen. Pe partea rusă se aflau mai mulți profesori și studenți ai Academiei Teologice și oameni legați de mișcarea creștină; din partea englezilor - reprezentanți ai înaltei biserici a anglo-catolicismului, aproximativ jumătate - clerul, în frunte cu Episcopul de Trur, restul - studenți ai colegiilor speciale, în majoritate - educați la Oxford sau Cambridge.
Convenția s-a desfășurat în High Leigh, un conac de lângă Londra, cu o casă mare în stil gotic nou englezesc, împletită cu pluș, înconjurată de parcuri, în spatele cărora se întindeau pajiști și plantații verzi, cu ferme împrăștiate ici și colo, într-un loc în care zgomotul orașului nu a ajuns la tam-tam. Timpul a fost împărțit în ore. Ziua a început la ora 7 dimineața, cu o slujbă divină, alternativ ortodoxă și anglo-catolica, unind în rugăciune pe toți participanții la congres.
Dimineața au fost citite două rapoarte, câte unul pentru fiecare parte. În mijlocul zilei a fost o pauză lungă de odihnă, dedicată plimbărilor, jocurilor și conversațiilor private. Apoi au fost întâlniri în grupuri, de la șapte la zece persoane; la aceste întâlniri, ambele părți au făcut schimb de opinii cu privire la rapoarte, iar principalele probleme au fost rezolvate aici. Seara a avut loc din nou o slujbă divină care a încheiat ziua.
Latura neoficială a conferinței, ca să spunem așa, a fost și ea foarte interesantă – de exemplu, o excursie la Cambridge pentru a-și inspecta vechile colegii, bogate în tradiții și amintiri, care au făcut posibilă o mai bună experimentare a lumii minunate a unei alte mari culturi; de exemplu, concertele improvizate ale participanților la congres, care au introdus veselia bună, atât de caracteristică caracterului englez: toate acestea au ajutat la o mai bună înțelegere. De mare importanță în viața conferinței a fost comunicarea personală a participanților la congres între ei în convorbiri private - nu numai pentru că aceste conversații au fost purtate pe fond și au contribuit astfel la rezolvarea principalelor probleme într-o manieră dialectică, ci și pentru că ei, de altfel, i-au creat pe cei prietenoși

relații care s-au încheiat în contemplare și rugăciune.
Lucrările citite dimineața au pus majoritatea întrebărilor care au făcut obiectul unor discuții ulterioare. Încă de la început, în legătură cu doctrina sfințeniei, s-a pus problema Bisericii. El era deja marcat în primul raport, citit de S. S. Bezobrazov despre doctrina sfințeniei din Ap. Pavel, în care vorbitorul susținea că termenul „sfinți” se aplica membrilor Bisericii ca atare, i.e. împlinindu-şi darurile pline de har.
Învățătura ortodoxă despre Biserică și, în legătură cu aceasta, problema unirii Bisericilor, au fost expuse într-un raport al pr. Serghie Bulgakov, intitulat „Sfânta Biserică – Catedrală”.
Potrivit pr. Serghie „sfințenia exprimă însăși esența Bisericii... Biserica este sfântă pentru că Dumnezeu este sfânt, și ea este viața noastră în Dumnezeu și viața lui Dumnezeu în noi”. Sfințenia lui Dumnezeu este proprietatea lui Dumnezeu, în care sunt cuprinse toate celelalte proprietăți ale Lui. Biserica este umanitatea sfântă a lui

Hristos, ea este și casa Sf. Duhul și sălașul Tatălui, revelat în Fiul de Duhul Sfânt. Este, de asemenea, îndumnezeirea continuă a omenirii, al cărei rod este sfințenia.
Catolicitatea este o manifestare a sfințeniei, a unității în Duhul Sfânt, care mărturisește despre Fiul (Ioan XU. 26), unitatea vieții în Hristos. Prin urmare, Biserica este cea mai înaltă realitate, care determină imaginea umană istorică a Bisericii. Biserica este și o vistierie în care se păstrează tradiția sacră, revelată în conștiința conciliară prin acțiunea Duhului Sfânt. Nu există în el nici un organ dogmatizator; nici ierarhia, nici conciliile nu sunt ele – Biserica, în primul rând, viața, și nu o instituție doctrinară și un mod de a fi al bisericii, este stabilită prin catolicitatea vie – prin Duhul Sfânt care trăiește în Biserică, care, în consecință, este ea. singurul criteriu.
Atitudinea anglo-catolicilor față de doctrina Bisericii, exprimată în 39 de termeni, îi apropie de înțelegerea ortodoxă a naturii Bisericii, care diferă de cea catolică prin dogma sa de infailibilitate papală. Ortodoxia nu se limitează la 7 sinoade ecumenice, pentru că Biserica conține învățătura ei nu numai în definiții dogmatice, ci și direct, ca viață plină de har de rugăciune, contemplare și viziune divină; Biserica, ca entitate vie, este posibilă fără o carte constituțională. Biserica cunoaște dogme care nu sunt închise în formule – dogmele vieții, iar o dogmă sau alta poate fi dezvoltată mai mult sau mai puțin de conștiința Bisericii. O serie întreagă de credințe ale Bisericii este cuprinsă de ea prin viața ei de rugăciune, în imediata tradiție apostolică, fără a fi autoritară.

dogmatizat, de exemplu, despre venerarea sfinților, despre viața de apoi și rugăciunea pentru morți etc., învățătură”. Nu proclamarea unei dogme la un conciliu are o importanță decisivă, ci acceptarea vitală concordantă de către Biserică a uneia sau aceleia doctrine; și nu puterea contează, ci autoritatea inerentă sfințeniei; cea mai înaltă autoritate în Biserică este inerentă sfințeniei.
Calea apropierii Bisericii necesită înțelegerea vieții, comuniunea cu catolicitatea Bisericii, căutarea sfințeniei, care este Biserici. Biserica își caută unitatea istorică în unitate în Hristos și în Duhul Sfânt; în viața Bisericii există nu numai o latură divină, ci și o latură umană și, precum darurile Duhului Sfânt sunt diferite, la fel și darurile omenești sunt diferite pentru anumite persoane și popoare; tradiția sacră exprimă viața Bisericii în diversitatea ei istorică, în predestinația sa divină și creativitatea umană, care nu eșuează niciodată.
Întreaga lume creștină apare ca o singură Biserică, deoarece există un singur Hristos și o singură cale în Duhul Sfânt - dar în ea există grade diferite de deplinătate; în măsura în care diferite societăți ecleziastice păstrează moștenirea comună a lumii creștine, ele aparțin Ortodoxiei. Ortodoxia posedă plinătatea și puritatea vieții bisericești, de aceea unirea bisericilor nu poate fi decât o urcare în Ortodoxie. Trebuie să credeți și să știți că unitatea creștinilor există deja și că această unitate este unitatea Bisericii. „Înainte de ceasul dornic, când suntem din nou uniți în sacramentul comun, la același pahar, vom fi deja uniți în sacramentul rugăciunii, care este săvârșită de Duhul Sfânt.”
Tema conferinței - problema sfințeniei - are o semnificație practică directă pentru unirea bisericilor, întrucât calea unității se află în

străduința interioară a Duhului; în ea se va găsi şi o formă de unitate.
Următorul raport al lui G. F. Florovsky a fost intitulat: „Despre onoarea unei chemări înalte”. Era vorba despre calea dificilă a împlinirii poruncii desăvârșirii de către om (Mat. U. 48), despre „calea îndurerată spre slavă” în unitate cu Hristos, „ultimul Adam” (I Cor. XV. 45), care a împlinit natura umană prin biruința Sa asupra morții.
Hristos, prin moartea și învierea Sa, l-a introdus pe om în slava Sa, în care se află sensul existenței umane și scopul creației. În unirea omului cu Chri

Cu aceasta, „chipul căzut” a omului este restaurat, el devine un „participant al Divinului”, i se dezvăluie viața adevărată - mântuirea lui este realizată.
Omul este unit cu Mântuitorul în darurile Duhului, care este Sfânt și dătător de viață; mântuirea se realizează în Biserică, organismul vieții divino-umane; întreaga viață a Bisericii este manifestarea Duhului Sfânt, suflând sacramentele, dăruind credință, rugăciune și iubire.
Primul moment de sfințenie este carismatic; al doilea, combinat cu primul - ascet; aceasta este isprava iubirii umane pentru Dumnezeu, acceptarea liberă a harului de către om; calea ascensiunii continue în uitarea de sine („Facă-se voia Ta”) - realizarea de către o persoană a adevăratului său chip - neprihănire, comuniune cu Adevărul.
Momentul carismatic este primul, momentul ascetic este cel oficial: nu numai eroismul este cinstit în sfinți, ci, mai presus de toate, manifestarea Duhului; „Nu prin puterea realizării, ci prin puterea harului, sufletul și întreaga compoziție a unei persoane sunt sfințite.” Principalul lucru într-o viață dreaptă este rugăciunea neobosită; rugăciunea este o tainică comuniune cu Dumnezeu (Rom. VIII26), comuniune în iubire: măsura rugăciunii este rugăciunea crucii a Mântuitorului pentru cei ce răstignesc; am cinstit această rugăciune în sfinți – cărți de rugăciuni – ca dovadă a dragostei lor.
Dragostea pentru Dumnezeu se dezvăluie în iubirea față de aproapele; de aceea creștinismul este o mare fraternitate, unitate în Duhul, Biserică. Duhul suflă în isprava iubirii – atât în rugăciune, cât și în milă – o altă mare lucrare de iubire și comuniune cu Hristos (Mat. XXV 35-40).
„În sfinți cinstim pe Hristos înfățișat (cf. Gal. IV IV 19); împlinirea Bisericii, împlinirea lui Hristos (compara Efes. I 23) – Împărăția lui Dumnezeu venind cu putere...” Cinstim în ei prietenii lui Hristos și „îndumnezeirea” naturii umane.
Pentru isprava sfințeniei, ni s-a dat garanția Duhului (2 Cor. V 5); toți sunt chemați la viața veșnică (I Tim. VI 12), chemarea la Împărăția și slava lui Dumnezeu (I Tes. I 12), la viața în Hristos. „Fiecare are propriul său drum, dar toate căile către un singur scop - spre viața în Dumnezeu”; în ea este sensul existenţei umane.
G. P. Fedotov în raportul său „Tipologia sfințeniei” a vorbit despre tipurile istorice de sfinți, în special - ruși. Acest raport a fost construit pe cuvintele lui I Cor. XV 41-42: „mai este o slavă a soarelui, o altă slavă a lunii, o altă slavă a stelelor. Steaua diferă de stea în glorie, ”afirmând inegalitatea gloriei și perfecțiunea sfinților în raport cu

spre desăvârșirea lui Dumnezeu și, mai mult, diversitatea sfințeniei în diversitatea realizării creștine.
Harul nu ucide natura umană, ci o transformă; sfinții au chipurile lor consacrate, tipurile lor; diferența dintre tipurile spirituale este legată nu numai de diferența dintre scopurile și căile stabilite, ci și de diferența dintre darurile naturale.
Biserica cunoaște pluralitatea „ordinelor” de sfinți, anumite forme de slujire bisericească; dar tipurile de sfințenie nu sunt epuizate prin clasificarea în rânduri, tipuri și ranguri se intersectează între ele - în cadrul fiecărui rang se dezvăluie multe tipuri și unul și același tip de sfințenie poate fi exprimat în ranguri diferite.
Multă vreme martiriul a fost singura formă de sfințenie; după martiri vin asceții – o manifestare a unei experiențe spirituale diferite, urmași ai lui Hristos – nu în moartea Sa, ci într-o realizare diferită a idealului evanghelic al perfecțiunii. Pe cât de diferite sunt tipurile de martiri, la fel și sfințenia monahală este cu mai multe laturi, dacă se privește din interior; complexitatea sa se vede în tratatele ascetice adunate în Filocalia. În asceza monahală există două puncte principale: negativ - lupta cu patimile, și pozitiv - educația virtuții; momentul negativ, la rândul său, este refractat într-o serie de forme; kafartika - purificare de dragul contemplării lui Dumnezeu („inimile curate îl vor vedea pe Dumnezeu”) și în acest kafartika este legat de misticism, apogeul său; apoi - metanoic, purificare sub semnul pocăinței, „durere pentru Dumnezeu”; în cele din urmă, într-o formă polemică – o luptă tensionată cu ispitele.
Aceste forme caracterizează uneori întregi ramuri naționale sau istorice ale sfințeniei, de exemplu, tipul caphartic este caracteristic în special Egiptului, tipul metanoic al Siriei, tipul polemic al cluniismului, dar parțial și Egiptului și tipul pozitiv, agonist al timpurii. monahism latin . Școala monahală din Palestina - eclectică cu predominanța kafartika - prin Bizanț, a avut o influență puternică asupra Rusiei antice.
Dacă, într-o oarecare măsură, toți sfinții au parte de divin, atunci tipul de sfânt mistic, pentru care contemplația determină întreaga structură a vieții sale, este un tip aparte, aparținând unei tradiții speciale; este mult mai rar în Orient decât în Occident. Orientului nu-i place să vorbească despre experiența sa mistică și pune mai mult accent pe asceză, are o atitudine negativă față de elementul emoțional, „spiritual” - vorbește despre viața mistică în termeni de cunoaștere,

„gnoză” mai degrabă decât „eros”, mai des despre „dobândirea Duhului Sfânt” decât despre unirea cu Hristos.
În munca ascetică, iubirea este cea mai înaltă, ultima virtute, dar mulți asceți au posedat iubire - ca dobândire cea mai înaltă a ascezei sau ca dar al harului. Pe baza iubirii, poți construi o nouă tipologie a sfinților; sfinții sunt cunoscuți a fi severi și binevoitori. În plus, manifestarea iubirii față de aproapele poate lua alte forme, practice. Asceții ruși se caracterizează prin dragoste personală și caritate socială; este caracteristic că aproximativ un sfert dintre sfinții ruși sunt laici; jumătate dintre ei aparțin rangului sfinților prinți, un sfert - sfinților proști ^ acestea sunt formele extreme ale ispravnicului laic - slujirea profesională a lumii și respingerea ei radicală.

Sfantul nebun este un ascet sever care si-a luat masca prostiei pentru a calca radical orgoliul; nebunia lui este sursa suferinței și persecuției; este seducător pentru lume și, în același timp, slujește lumea, dezvăluind nelegiuirea inimilor împietrite, amintind de legea uitată a lui Hristos.
La prinți, Biserica a canonizat nu eroii istoriei naționale (deși unii dintre ei erau eroi), ci asceții iubirii în serviciul public și politic; numele sfinților prinți conduc oștile drepților fără nume care au lucrat în lume. În rândul laicilor se află rangul de „purtători de patimi” - suferinzi nevinovați pentru adevăr: Biserica Rusă nu-și evidențiază martirii pentru credință - conform învățăturii sale, sângele vărsat nevinovat și liber este întotdeauna vărsat pentru Hristos, mereu ispășitor. .
Trebuie remarcat faptul că printre sfinții ruși nu există două tipuri care să fie caracteristice sfințeniei catolice din ultimele secole - preoți (cu excepția sfinților proști) și laici, care duc o viață spirituală în lume - și acest lucru dezvăluie încă o dată mobilitatea şi neîncheierea manifestărilor de sfinţenie în viaţa istorică a popoarelor.
Toate faptele diverse ale sfinților sunt identice într-un singur lucru - în urma lui Hristos. „Singura rază albă a perfecțiunii lui Hristos s-a rupt într-un curcubeu de virtuți multicolore, fiecare dintre acestea determinând un tip special de viață spirituală.”
În fine, în ultimul raport, „Pe calea mântuirii”, pr. Sergiy Chetverikov a caracterizat momentele esențiale ale imaginii intime, interioare, a vieții creștine, condițiile creșterii spirituale a unei persoane în unire cu Hristos.
Fiecare persoană are posibilitatea de a fi perfectă,

cât de desăvârșit este Tatăl Ceresc (Matei V 48), și de aceea toți, inclusiv neamurile, pot fi mântuiți (Rom. II 15, DA X 35). Dar calea mântuirii în toată profunzimea și plinătatea se realizează numai în Biserică, care singură dă cunoașterea desăvârșită a lui Hristos.
Este posibil să urmezi calea mântuirii fără să-ți dai seama: ceea ce este esențial este unitatea cu Hristos, vitală, și nu formală, aparținând Bisericii (Mat. VIII 21; Mat. VII II).
Unii urmează calea mântuirii încă din copilărie; pentru majoritatea oamenilor, intrarea pe această cale marchează o renaștere interioară: după o perioadă de întuneric și angoasă, o persoană descoperă bucuria de a-L cunoaște pe Dumnezeu. Dar fiind calea bucuriei, calea mântuirii este împreună cu întunericul și calea greutății și a suferinței (Matei VII 13:14; Matei XVI 24). Dificultatea căii nu este doar din cauze externe, ci mai ales din cele interne - din natura spirituală a omului, din „puterea lumii” asupra lui. Omul trebuie eliberat din sclavia lumii. (Mat. VI 24, Luca XIV 26), adică. executa o ispravă ascetică; această ispravă nu este o auto-tortură fără sens, ci o ispravă de sacrificiu de sine a dragostei pentru Dumnezeu și a urmaririi slujirii jertfe a lui Hristos (Ioan XII 26); ura pentru lume, care stă în rău, dar care este o făptură frumoasă a lui Dumnezeu, nu ura pentru trup în numele duhului, ci o jertfă pentru tot Dumnezeu. Unul dintre cele mai izbitoare exemple ale tăgăduirii valorii autosuficiente a binecuvântărilor lumii este isprava nebuniei – nebunie pentru Hristos.
Asceza este o izbucnire de iubire nemărginită pentru Domnul, care duce la muncă și jertfă.

Al doilea și cel mai important moment al căii mântuirii este compasiunea activă și slujirea oamenilor; iar aici se cere muncă şi sacrificiu.
O persoană care se angajează pe calea mântuirii după o perioadă de înstrăinare de Dumnezeu începe cu pocăință, își recunoaște cu umilință greșeala, tânjește după împăcare și începutul unei noi vieți în numele lui Dumnezeu. Pocăința este urmată de munca pentru Hristos, biruirea puterii lumii în sine - are loc o purificare treptată a unei persoane prin harul Duhului Sfânt; sfințenia este combinația atinsă treptat a spiritului uman cu Duhul lui Dumnezeu; sfinții sunt purtătorii darurilor extraordinare ale Duhului Sfânt și în ei se manifestă slava lui Dumnezeu.
Calea mântuirii este o cale individuală - un legământ personal al acelei persoane cu Dumnezeu, dar se realizează în Biserică, unicul trup al lui Hristos, păzitorul harului. „Templul este un cer vizual, unde atât cei vii, cât și cei morți, atât oameni, cât și îngeri, se unesc la tronul lui Dumnezeu, unde granița dintre pământ și cer este distrusă.”

În continuare, vorbind despre implementarea lucrării creștine în miou-ul meu, pr. Serghie descrie o familie creștină - o mică biserică de casă (Filim. I. I), indisolubil legată de Biserica universală, și o parohie bisericească - o comunitate creștină unită prin rugăciune la umbra unei biserici de dedesubt.
Terminându-și raportul, pr. Serghie repetă că calea mântuirii este o întoarcere pocăită către Dumnezeu și a lua asupra sa Crucea în numele lui Hristos.
Principalele subiecte ale relatărilor anglo-catolicilor au fost despre apariția mistică a sfințeniei, ca unitate cu Hristos Mântuitorul; despre diversitatea darurilor Duhului Sfânt în unitatea Bisericii și îndreptățirea diferitelor căi făcute în Dumnezeu, diverse tipuri de sfințenie; despre tipurile de sfinți anglicani și, în special, despre figurile renașterii bisericești a anglo-catolicismului din secolul XX, Newman și Puzy.
Fără a slăbi semnificația rapoartelor engleze, putem spune că au fost completări excelente la rapoartele rusești - ceea ce reiese clar dintr-o scurtă listă a subiectelor lor. Ei au dezvăluit rudenia spirituală a anglo-catolicismului cu Ortodoxia, un gaj al unității Bisericii; totodată, au dezvăluit reprezentanților Ortodoxiei particularitățile experienței spirituale a Bisericii Anglicane, la care Ortodoxia a trebuit să dea un răspuns.
Viața conferinței a crescut pe fundalul unor rapoarte care au oferit material pentru discuții în grupuri și în conversații private. În acest material - abundent, dând naștere la multe întrebări stringente, a fost necesar să-l trimiți în esență, fără a te teme să descoperi puncte de vedere divizante: numai în conștiinciozitate și sinceritate s-a putut realiza o adevărată înțelegere reciprocă.
La început, în toată acuitatea, întrebarea a fost: se poate reuni anglicanismul cu ortodoxia, există obstacole de netrecut în calea lui? A fost necesar să se decidă dacă diferența dintre cele două biserici era semnificativă.
Anglicanii erau stânjeniți de multe lucruri în Ortodoxie și au cerut explicații: cinstirea ortodoxă a icoanelor și a moaștelor, cinstirea Maicii Domnului și a Sfinților; unele tipuri de sfinți ortodocși, de exemplu, sfinții proști, erau de neînțeles pentru ei; în plus, erau înclinați să-i suspecteze pe ortodocși de o predilecție excesivă pentru

teologizarea rațională, în detrimentul manifestării active a creștinismului în lume: deși în ultima sută de ani anglicanismul - în anglo-catolicismul - s-a apropiat de conștiința bisericească, toate, cu excepția spiritului protestant, care odată predominase, nu au fost în cele din urmă depășite. A fost posibil să o depășim doar în lumina învățăturii ortodoxe

despre Biserică, explicând în ea imperfecțiunea înțelegerii protestante a personalității.
A fost necesar să le explicăm anglicanilor că construirea bisericii nu este doar o străduință de a aranja viața umană pe principiile moralității creștine: că iubirea activă față de aproapele, ca comuniune sacramentală cu Hristos, care a ridicat natura umană la cer, este dobândirea unui nou Rai și a unui nou Pământ, a unei lumi transfigurate; că sfinţenia lui Preev. Theotokos, sfinți, icoane și moaște - sfințenia Bisericii, tainică, și în ea este venerată manifestarea Duhului lui Dumnezeu.
Principala întrebare care a apărut în urma raportului pr. Sergius Bulgakov, a fost problema catolicității în legătură cu doctrina Duhului Sfânt - a rezolvat problema unității bisericii „în Duh și Adevăr”.
A devenit clar că numai în comuniune cu Adevărul, care singur eliberează, barierele umane sunt depășite. Ideea ortodoxă a Bisericii Ecumenice, ca unitate conciliară, și nu formală, a justificat diversitatea căilor de mântuire a omului săvârșite în Hristos și, în același timp, a cerut o ispravă.
Scopul conferinței a fost realizarea fezabilității reunificarii anglo-catolicismului cu Ortodoxia, întrucât „Duhul este unul și același” (I Cor. XII 6), și dobândirea credinței care în împlinirea Sa daruri, în clădirea neobosită a Bisericii, se va realiza reunirea. –
Înainte de încheierea conferinței, arhiepiscopul de Canterbury a venit și a rostit un discurs de bun venit, care ar trebui oprit, nu numai pentru că a venit din primatul Bisericii Anglicane, ci și pentru că a fost o expresie foarte interesantă a ideii de unitate ecleziastică.
În primul rând, arhiepiscopul a remarcat relația de dragoste a celor două biserici, bazată pe doctrina comună, și momentul care le leagă în interior: „suntem în egală măsură convinși că suntem împreună în conștientizarea unității Trupului lui Hristos, infinit mai adânci. și mai frumoasă decât cea care este marea Biserică Romano-Catolică”, a spus el.
În continuare, el a subliniat asemănarea căilor istorice ale celor două biserici, împărțite în multe ramuri, independente din exterior, neunite prin legături organizatorice, răspunzând aspirațiilor diferitelor rase și popoare, dar, în același timp, conectate în interior printr-o tradiție comună, unitate spirituală. Spirit

unitate – liberă, internă, inerentă Bisericii Ortodoxă și Anglicană, pentru a le face legate între ele.
Patriarhul Ecumenic, în mesajul său recent adresat Arhiepiscopului, a scris în mod specific despre relațiile fraterne, și nu numai despre relațiile de prietenie dintre biserici, adică. despre relația dintre membrii unei singure familii, unicul Trup al lui Hristos, participanți la dragostea harului lui Dumnezeu dat Sfintei Sale Biserici.
Comunicând în darurile harului, ortodocșii și anglicanii pot învăța multe unii de la alții. Statutul ortodox în credință, sensul lăuntric al slujirii lui Dumnezeu, conștiința realității spirituale a

simbolurilor, precum și imediata comuniune cu Dumnezeu și amintirea morții; mai ales înțelegerea Bisericii, ca pătrundere reciprocă a lumii vizibilului și invizibil, eliberând astfel pe anglicani de înțelegerea Bisericii comune Occidentului.
La rândul lor, anglicanii îi pot învăța pe ortodocși să răspundă nevoilor vieții moderne și, prin aceasta, să-și răspândească proprietatea mai larg în lume, dând mărturie despre Hristos cel viu, sfântul cap al vieții umane.
Încheind, Arhiepiscopul a arătat semnificația simbolică a învierii de primăvară a pământului străvechi, cultivat de mâna omului, la o nouă viață în promisiunea unei noi speranțe.
În răspunsul său scurt, Mitropolitul Evlogii a subliniat semnificația lucrării de reunificare a bisericii în acest moment istoric de persecuție a Bisericii.
Mitropolitul Evlogii a stat două zile la congres și a fost prezent la toate slujbele dumnezeiești.
Pentru a înțelege corect imaginea spirituală a conferinței și însuși faptul unității ortodocșilor și anglo-catolicilor, trebuie să înțelegem că lucrarea conferinței s-a realizat în rugăciune; a fost încununată de contemplare; lucrarea iubirii s-a desfășurat în ea.
A. Karpov. Sevr, 14 iunie 1930
7

IDEILE RELIGIOASE ȘI FILOZOFICE ȘI PERSONALITATEA LUI B. N. CHICHERIN ÎN LUMINA AMINTIRILOR SALE
Presa străină rusă a marcat anul trecut centenarul nașterii unuia dintre reprezentanții de seamă ai științei ruse ai secolului al XIX-lea, B. N. Chicherin. Ca avocat de profesie, Chicherin a început cu cercetările istoriei dreptului rus, care la un moment dat și-a găsit recunoașterea universală, apoi s-a mutat în domeniul istoriei doctrinelor politice și în domeniul dreptului de stat. În același timp, a scris despre filozofie și etică - și aceasta a fost, poate, principala lui vocație interioară. Este puțin probabil ca astăzi mulți să citească scrierile sale filozofice, dar nici el nu a găsit o recunoaștere largă în rândul contemporanilor săi. V. S. Solovyov, în polemica sa strălucitoare cu B. N. Chicherin, l-a numit „o minte predominant managerială” - și această caracteristică mortală explică de ce Cicherin nu a fost popular din punct de vedere filozofic și nu a creat o școală filozofică. În tratatele filozofice ale lui Chicherin se vede o mare erudiție, dar nu se simte acea intuiție vie, directă, a vieții, care este poate principala atracție a unei vocații cu adevărat filozofice. Chicherin, ca un filozof, nu a trezit niciodată sufletul omului, nu l-a agitat, nu l-a uimit cu revelații. Este interesant de menționat că o soartă similară s-a întâmplat cu părerile sale socio-politice. Chicherin poate fi considerat cel mai remarcabil, aproape singurul om de știință și un reprezentant educat filozofic al liberalismului rus, dar nu a creat o direcție în viața socială și politică și nu a lăsat adepți. În prezent, încearcă să trezească interesul pentru latura socio-politică a opiniilor sale, dar această întreprindere nu are succes.

dar, din moment ce liberalismul lui Chicherin nici nu inspiră, nici nu infectează. Cu toate acestea, o încercare de a renaște memoria lui Chicherin, și chiar pe paginile unui jurnal religios și filozofic

actual, poate părea complet nereușită. Se poate acorda credit lui Chicherin ca reprezentant al culturii noastre nobile trecute, poate fi surprins de educația, erudiția, mintea lui, dar toate acestea sunt doar în perspective istorice, și nu moderne. Și nu am fi îndrăznit să scriem despre Chicherin dacă memoria lui nu s-ar fi reînviat pe neașteptate din momentul în care două volume din memoriile sale au fost publicate la Moscova anul trecut. Ei îmbrățișează epoca tinereții lui Cicherin și anii săi studenți („Memorii ale lui B. V. Cicherin. Moscova în anii 1940." Memorii și scrisori editate de S. V. Bakhrushin și M. A. Tsyavlovsky. Ed. M. și S. Sabashnikov, Moscova, 1929) și era profesorului său în anii 60 (Memorii ale lui B. N. Chicherin. Universitatea din Moscova. Ibid.). Aceste memorii sunt profund interesante nu numai pentru materialul istoric pe care îl conțin, ci și pentru ideile și gândurile individuale împrăștiate în ele. Când citești aceste memorii și le compari cu tratatele de filosofie seci ale lui Chicherin, impregnate de un fel de scolastică, te întrebi involuntar dacă asimilarea oricărui sistem filosofic contribuie la manifestarea unor intuiții filozofice adevărate, sau, dimpotrivă, doar împiedică. Chicherin a fost, după cum se știe, un hegelian, iar schemele dialecticii hegeliene stau la baza tuturor construcțiilor sale științifice și filozofice. Comparând unele dintre gândurile exprimate în Memorii cu operele filozofice ale lui Chicherin, se ajunge involuntar la concluzia că există, parcă, două „filozofii" chicherine – una livrescă, dezbătută, hegeliană, cealaltă – viața, directe, create pe baza propriei experiențe interioare „Între aceste „filozofii" au, desigur, o oarecare asemănare naturală internă, dar sunt separate în același timp de diferențe profunde. Desigur, fiecare persoană își alege filozofia în funcție de propria sa structură spirituală și nu întâmplător Chicherin l-a ales pe Hegel pentru sine; totuși, această alegere nu a contribuit la faptul că „mintea de disciplină", sub influența sistemului hegelian, a câștigat și mai mult în comandă și s-a pierdut în capacitatea de intuiție vitală imediată. Deci, puteți pune o întrebare generală despre rolul sistemului finit în filosofie și influența acestuia asupra capacității de contemplare filosofică. Dorim să luăm în considerare această întrebare folosind exemplul lui B.N. Chicherin, iar în cele ce urmează vom evidenția trei probleme ca fiind cele mai

probleme metafizice, morale și politice.

Începând cu problema religios-metafizică, este interesant de observat că, în ciuda proprietăților menționate mai sus ale minții sale și a particularităților creațiilor sale filosofice, B. N. Chicherin, ca persoană, a fost un adevărat filozof, a cărui vocație filosofică cu greu poate fi pusă la îndoială. . Cel care l-a cunoscut personal pe Chicherin și l-a cunoscut nu numai după roadele cărților, nu și-a ascuns secretele filozofice ale sufletului său de asta. Iată ce i-a scris odată L. N. Tolstoi lui Chicherin, pe care B. N. îl cunoștea bine, era alături de el „pe tine" și considerat o persoană sinceră, dar extravagantă și „ignofantă". "Bună dragă prieten. Cred că ai fost supărat și deja furios, așa că această scrisoare te va găsi indiferent... Acum, în aceste momente, sunt tot în tine și aș da toate stivele construite de munca mea pentru o seară cu tine. Vreau din nou emoție mentală și răpire... Vreau să vă ascult, să vă descurc, să prind instantaneu degeaba un gând rezolvat prin muncă, să îl asimilez, să mă agățăm unul de altul și să construiesc lumi, noi, uriașe, cu un singur

scop: să le admiri măreţia. Înțelegi exact ce vreau să spun.” Aparent, el era capabil de ceea ce constituie elementul etern al filosofiei - dialogul filozofic platonic. Și a trebuit să auzim de la martori oculari că el s-a impus în acest dialog, zdrobit de logica lui, lovit de învățarea lui de toată lumea.
Patosul gândirii a pus stăpânire pe Chicherin, așa cum spune el însuși, în prima tinerețe, de când a ajuns la Moscova ca un băiat de șaisprezece ani pentru a intra la universitate, din prima zi a căzut în atmosfera spirituală a Viața la Moscova în anii 40, aproape în prima seară la sosire, a auzit la masa de ceai celebrele dispute dintre occidentali și slavofili, în primele zile căzând sub egida lui Granovsky, care a început să-l învețe istoria generală. „Am fost prins”, scrie Chicherin despre această perioadă a vieții sale, „o pasiune necunoscută până acum, o pasiune pentru gândire, unul dintre cele mai înalte și mai nobile impulsuri ale sufletului uman... Aici mi-am dezvoltat un ideal de demnitate mentală și morală. , care a rămas cea mai de preț comoară a sufletului meu” . Acestui ideal și-a dedicat viața, l-a condus să studieze filosofia, l-a îndemnat să citească Hegel. Potrivit lui Chicherin, această lectură i-a făcut o impresie irezistibilă. „Din copilărie-

nu a mai rămas nimic din credința greacă... O viziune complet nouă asupra lumii s-a deschis înaintea mea, în care principiul suprem al ființei era prezentat nu sub forma unei zeități personale, controlând lumea creată de el din exterior, ci în forma unui spirit infinit interior inerent universului. Tânărul Chicherin a acceptat această perspectivă și chiar, la fel ca mulți dintre susținătorii lui Hegel, a încercat să se dezvolte în direcția unui raționalism și ateism mai consistent. Lui Chicherin i s-a părut inconsecvent faptul că Hegel consideră creștinismul cel mai înalt stadiu al spiritului uman. „M-am confruntat cu o alegere”, scrie el, „între două tipuri de convingeri, religioasă și științifică, iar eu, cu determinarea și încrederea în sine caracteristice tinerilor, am renunțat la toate convingerile mele duse încă din anii copilăriei, ca un balast învechit și a intrat orbește pe calea cunoașterii științifice pure, ducând negarea la extrem cu toată ardoarea unui neofit. Adevărat, la vârsta sa matură, după cum vom vedea, nu numai că l-a supus pe Hegel la îndreptare, ci a înțeles și valoarea religiei, chiar a devenit o persoană religioasă, ortodoxă. El însuși descrie această transformare a lui direct după Hegel, după „triada”. Convingeri infantile, „ființă încă nedistinsă”, „armonie primitivă a rațiunii și a credinței” - aceasta este o teză. Urmează apoi antiteza - negarea tinerească, pentru că „numai după ce a trecut prin negare, se poate reveni în mod destul de conștient la principiile religioase”. Apoi sinteza, religiozitatea conștientă și rațională a omului matur. Vom vedea că, în realitate, procesul nu a decurs atât de conștient și rațional, deci, după Hegel, dialectic. Era un fel de încordare irațională în el, atât de ciudată în sufletul acestei persoane raționale, rece, importante, bogate și distinse.
Într-adevăr, soarta, la intrarea în viață, nu a fost doar milostivă cu Chicherin, ea i-a oferit maximul de binecuvântări ale vieții, pe care o persoană poate conta. Era destul de nobil prin naștere, descendea din urmașii Sophiei Paleologos care au ajuns în Rusia și aparținea, așadar, celor mai vechi pături ale nobilimii noastre de serviciu. Tatăl său a strâns o mare avere la ferme și nu a regretat că i-a dat fiului său cea mai bună educație posibilă atunci. Chicherin a crescut sub îndrumarea

unor profesori străluciți, mutat în mediul rusesc cel mai educat. A avut legături grozave, cu ajutorul cărora a putut face cea mai strălucită carieră. Viața lui de student a fost veselă și strălucitoare, dar în același timp nu superficială și inutilă. „Pasiunea pentru gândire” nu l-a părăsit nici în anii celei mai mari dispersări a vieții.

când el, în calitate de tânăr domn din Moscova, a adus un omagiu plăcerilor pur laice după terminarea cursului universitar. În această perioadă a avut unele necazuri minore de viață în legătură cu dificultăți în legătură cu disertația sa - dificultăți, însă, nesemnificative și depășite curând. Părea că i s-a dat totul, nimic nu era de ajuns - iar înregistrarea memoriilor sale, cu care a marcat al douăzeci și șaptelea an din viață, pare cu atât mai surprinzător: „Am intrat în viață”, scrie el, „ ca Icar, gata să zboare spre soare, și a plecat bucuros neînecând marea vieții, dar oarecum ciufulit, cu aripile rupte... „” Am părăsit această viață (Moscova) nu mai este la fel cu ce am intrat în ea. Prospețimea tinereții a dispărut; speranțe roz s-au risipit. Am văzut viața așa cum este, în acel amestec incitant de impresii cele mai diverse, uneori bune, alteori rele, rareori înălțătoare, mai des înjositoare și mai ales lumești-vulgare, pe care le dă un mediu puțin educat și stors de condiții nefavorabile... ." Această știință a deziluzionarii în viață a scăpat din Chicherin nu în perioada apusului. Dimpotrivă, tocmai începuse să urce. Relativ rapid și cu succes a început să-și facă cariera științifică. Fondurile i-au permis să facă o călătorie lungă în străinătate. Disertația sa a fost genială, prelegerea introductivă a fost doar un eveniment din viața Universității din Moscova. A devenit rapid un profesor remarcabil, popular în rândul studenților și în societatea din Moscova. Adevărat, mai târziu, după ce a intrat în conflict cu Consiliul universitar, a părăsit catedra de bună voie, considerându-se rănit și indignat de lașitatea colegilor săi, dar această ieșire nu i-a tăiat aripile, nu l-a doborât rutul vieții. Fondurile i-au oferit posibilitatea de a lucra științific, îngrijindu-se în același timp de gospodăria din moșia ereditară. Chicherin a fost chemat să slujească, dar el însuși nu a dorit slujba. În cele din urmă, nu fără ezitare, și-a asumat o îndatorire mai onorabilă decât era greu de imaginat: a acceptat să fie profesor al moștenitorului, Nikolai Alexandrovici, care a început să predea dreptul constituțional și istoria doctrinelor politice. L-a însoțit pe moștenitor într-o călătorie în străinătate, care s-a încheiat cu moartea tragică a unui elev pe care Chicherin l-a iubit din toată inima. În timpul acestei călătorii s-a întâmplat un eveniment în viața lui B.N., care nu a fost mai puțin, dacă nu mai semnificativ din punct de vedere religios și filozofic, decât citirea lui Hegel. Chicherin a avut un punct de cotitură în viață, care a fost

mulți oameni semnificativi și pe care i-a portretizat în cuvinte puternice și chiar uimitoare.
În timpul călătoriei cu moștenitorul la Florența, Chicherin s-a îmbolnăvit, grav și fără speranță. „Și doctorul”, scrie el, „și tovarășii mei m-au considerat fără speranță. Corpul meu s-a transformat într-un cip; Am avut escare dureroase, pentru că eu însumi nu puteam să mă întorc... Eu însumi eram sigur că mor, că viața curgea din mine ca un fel de pârâu murmurând... Momentele acelea erau groaznice pentru

mine. Nu mi-a fost frică de moarte; Nu am avut acel sentiment instinctiv care determină o persoană să se țină de viață ca ultimul refugiu al existenței sale muritoare. Pe vremea aceea nu credeam într-o viață de apoi, dar nici viața mea pământească trecută nu m-a învățat să o prețuiesc. Mi-am luat rămas-bun de la ea, așa cum îmi luasem odată rămas bun de la tinerețe, cu un sentiment trist de ceva neîmplinit, un fel de aspirații nesatisfăcute, neîmplinite și neavând timp să-mi arăt puterea. În acele nopți lungi, când eram, parcă, rupt de tot ce este pământesc și cufundat exclusiv în mine, tot trecutul meu s-a ridicat în fața mea în trăsături vagi, dar în același timp esențiale. Detaliile au dispărut, dar totul prețuit, totul ascuns, tot ceea ce constituie temporar ascuns, dar în esență, temeiul etern și de neclintit a existenței umane, a ieșit la suprafață cu o forță irezistibilă. Un sentiment de neclintit de acum încolo m-a stăpânit: conștientizarea imposibilității unui muritor de a renunța la axa izvorului viu al întregii vieți, de la ceea ce îi dă sens și ființă. Mi s-a părut de neînțeles cum aș putea rămâne 15 ani fără nicio religie și m-am îndreptat către ea cu acea mare convingere că toată dezvoltarea anterioară a gândirii mele mă pregătește pentru această rânduială.
La aceste cuvinte, citatul ar trebui tăiat. Urmează raționamentul, puțin sec și rece, construit după schema hegeliană de teză, antiteză și sinteză - raționament care este un rezumat al viitorului tratat filosofic scris de Chicherin sub titlul „Metafizică și religie”.
Oricine s-ar limita la citirea acestui tratat nu ar fi descoperit niciodată că conceptele expuse în el se bazează, în esență, nu pe logică, ci pe un eveniment de viață care a deschis înaintea lui Chicherin contemplarea abisului ființei. Sufletul lui Chicherin a intrat în contact cu acea experiență mistică pe care a încercat cu atâta grijă să o alunge din știință.

Pentru hegelianism, persoana umană este doar un moment în dezvoltarea Spiritului absolut. În filosofia sa a dreptului, Hegel arată cum acest moment este absorbit de cele mai înalte etape de dezvoltare și dizolvat în stat. În filosofia istoriei a lui Hegel, personalitatea este instrumentul procesului istoric, care prin ea își face calea predeterminată. Acest motiv hegelian nu poate fi ratat la citirea memoriilor lui Chicherin. Când a călătorit din Kissengen în Olanda, Chicherin a călătorit cu împăratul Alexandru 11 și asta a scris despre el. <M-am tot uitat la figura monarhului, care îmi apărea aici în viața de zi cu zi, și mă tot întrebam cât de puțin vorbea înfățișarea lui despre măreția faptelor pe care le-a făcut... Chipul lui era destul de frumos, cu o blândețe. expresie, dar nu înseamnă nimic; un fel de ochi de vițel, whisky aplicat cu grijă înainte, vorbire goală, moduri destul de vulgare. În loc de purtător de coroană regală, am văzut în fața mea un maior de armată. De unde au venit toate aceste fapte mărețe, care au dat peste cap pământul rusesc și l-au pus pe o nouă cale deodată... El ar putea servi drept exemplu despre modul în care Providența folosește uneori instrumente foarte obișnuite pentru a îndeplini cele mai mari fapte. Când o întrebare s-a maturizat în mintea publicului, nu este nevoie de geniu pentru a o rezolva; o persoană bine intenționată și sănătoasă este suficientă.”
Dar în relația hegelianismului cu individul nu trebuie să pierdem din vedere un alt aspect. Hegelianismul a fost acea filozofie în care, după cum credea autorul său, Spiritul Absolut a ajuns la cunoașterea de sine și și-a revelat ființa interioară. Filosoful care a săvârșit un

asemenea act nu putea decât să fie molipsit de o anumită mândrie, inspirată nu atât de apropierea de Absolut, cât de identificarea aproape completă a proceselor sale spirituale cu procesele de dezvoltare ale Minții Supreme. Din cauza acestei mândrie, hegelianismul a dat naștere acelei absolutizări urâte a omului, pe care o întâlnim la Max Stirner și în alte școli hegeliene „de stânga”. Imaginea spirituală a lui Chicherin a fost, poate, cea mai potrivită cu această ultimă latură a hegelianismului. Trăsătura principală a caracterului lui Chicherin a fost un fel de dorință deosebită de autosuficiență mândră, de afirmare cu încredere în sine a autonomiei complete a propriei ființe. O conversație curioasă de tinerețe i s-a întâmplat odată, cu unul dintre angajații tatălui său, în timpul unei plimbări în parcul din satul Karaul, provincia Tambov. Însoțitorul lui Cicherin s-a oprit brusc în mijlocul conversației și a spus: „Știi, Boris Nikolaevici, ce idee înaltă este aceasta: am

patron. I-am răspuns imediat: Același gând înalt: nu am patron, stau pe picioarele mele și mă bazez doar pe mine. Aceste cuvinte sunt pur și simplu simbolice. B. N. Chicherin a fost, într-adevăr, un om care nu voia să depindă de nimic și de nimeni. Și chiar și atunci când și-a umilit interior mândria extremă, chiar și atunci această luptă pentru autosuficiență a fost aproape principalul său stimul practic în viață. El nu a vrut serviciul, deoarece ea face „instrumentul direct al guvernului”. De asemenea, nu s-a alăturat curții, întrucât a considerat viața de curte goală, zadarnică și nesemnificativă. Poate că știința îi plăcea cel mai mult, pentru că aici se putea construi totul din propria minte. Nu a suportat nicio presiune în domeniul convingerilor și, de îndată ce a simțit-o, și-a abandonat imediat strălucita sa carieră științifică și a plecat la Garda, unde a trăit ca un domn complet independent.

Mintea dată lui Chicherin de la natură l-a făcut sec, arogant, încrezător în sine. Citindu-i memoriile, ești uimit de judecățile sale dure și disprețuitoare despre oameni. Cu excepția unor oameni din cercul lor și a educației lor, restul sunt toate neîntreprinderi și vulgarități. Cel mai mult, se pare că Chicherin și-a respectat profesorul Granovsky, care, după recunoașterea lui Chicherin, a avut o influență enormă asupra lui. „Granovsky, scrie Chicherin, m-am îndrăgostit din toată inima, iar amintirea lui a rămas una dintre cele mai bune amintiri din viața mea”. Cu respect, vorbește despre moscoviții anilor 40, mai mult despre occidentali decât despre slavofili, precum și despre unii dintre colegii săi din Moscova, despre Rachinsky, S. M. Solovyov, Bredikhin, Babst și alții. Toți ceilalți - și în special generația mai tânără, căreia, de exemplu, i-a aparținut Korkunov - sunt deja o mizerie. Este remarcabil că B. N. Chicherin a practicat o asemenea aroganță fără a fi stânjenit de poziție, grade și grade. Un episod curios este transmis chiar de Chicherin din călătoriile sale în Europa, ca profesor al moștenitorului. La Friedrichshafen, întorcându-se cu o doamnă de la curte de la o recepție a regelui de Württemberg, Chicherin a început să-i spună impresiile sale despre conversația cu acesta din urmă. Doamna de la curte, ca răspuns, i-a spus lui Chicherin că regele îl place, dar nu a rezistat să-l observe pe Chicherin despre felul în care a purtat discuții cu oficiali de rang înalt: nu merită.

Atenţie". Ne putem imagina cum vorbea Chicherin cu oamenii obișnuiți, dacă vorbea așa cu regii.
Când te uiți la personaje atât de mândre, iți vin involuntar în minte cuvintele: „smeriți-vă, om mândru”. Și se dovedește că B. N. Chicherin a avut momente de atâta smerenie în viața lui, când sufletul i-a dezvăluit brusc trăsături complet diferite, când stă în fața noastră ca o altă persoană. S-a întâmplat în acele zile cumplite de boală, la Florența. Așa ne descrie zilele însănătoșirii sale: „Trezirea la viață avea un farmec incomparabil. Suferința fizică a dispărut; un fel de stare clară, senină, aproape cerească s-a instalat în suflet. Fiecare lucru mic mi se părea plin de poezie feeric. Când s-a tras pentru prima dată perdeaua și mi s-a arătat lumina, nu mi-am putut lua ochii de la tapetul vulgar al camerei în care zăceam... Când atunci fereastra s-a deschis, înfășurându-mă din cap până în degetul de la picior în flanel și tot zgomotul orașului a izbucnit brusc în cameră, vocile oamenilor, zgomotul trăsurilor, strălucirea Arno-ului care năvăli sub fereastră, mi s-a părut că mă aflu într-un fel de lume magică. , unde s-au auzit sunete cerești. Parcă tot farmecul vieții zbura prin fereastră... Dar chiar mai mult decât lucruri, oamenii m-au făcut fericit. Fiecare persoană care venea să mă viziteze mi se părea un înger trimis din cer; L-am iubit din toată inima și l-am salutat ca pe un prieten de mult dorit. În acele vremuri, după cum mărturisește descrierea remarcabilă făcută, dispreţul față de oameni a dispărut, viziunea asupra lor ca nesemnificații și vulgarități inferioare. Omul și lumea au apărut în tot „farmecul vieții”. Dar, cel mai important, în aceste zile Chicherin a avut o idee care, în esență, a spulberat toate atitudinile sale de bază față de personalitatea umană în praf și cenuşă. În acele zile, el și-a dat seama „că omul însuși, prin propria sa voință, nu este capabil să se reînnoiască. Este nevoie de o autoritate spirituală mai înaltă, care, pătrunzând în tainele inimii omeneşti, să-i spună:* păcatele tale îţi sunt iertate şi să-l binecuvânteze pe o nouă cale. Cât de diferită este de personalitatea hegeliană, ca organ al Rațiunii absolute imanente acesteia. Și cât de departe de formula: „Nu am patron; Stau pe picioare și mă bazez doar pe mine.
Filosofia dreptului a lui Hegel s-a încheiat cu cultul unei monarhii constituționale ca cel mai înalt ideal al unui sistem politic. BN Chicherin a servit și ideologic acestui ideal. Câteva pagini din memoriile sale ne oferă interesante

caracteristici ale convingerilor sale politice, pe care el însuși le-a numit „liberalism protector”. „Esența liberalismului protector”, scrie el, „constă în reconcilierea principiilor libertății cu principiile puterii și ale dreptului. În viața politică, sloganul său este: măsuri liberale și putere puternică - măsuri liberale care asigură societății activitate independentă, asigură drepturile și personalitatea cetățenilor, protejează libertatea de gândire și conștiință, dau expresie tuturor dorințelor legitime - putere puternică, gardian al unitate de stat, leagă și susține o societate care păstrează ordinea, supraveghează cu strictețe executarea legii, suprimă orice încălcare a acesteia, inspiră cetățenilor încredere că în fruntea statului există o mână fermă pe care se poate baza și o forță rezonabilă care va putea apăra interesele publice împotriva presiunii elementelor anarhiste și împotriva strigătelor partidului reacționar”.
Această „mână fermă” și „voință rezonabilă” este încorporată în puterea unică a monarhului, ca putere supra-clasă, neutră. Așa a fundamentat

Lorenz von Stein ideea de monarhie și așa a construit-o B.N. Chicherin cu noi. Dar monarhia trebuie să fie limitată, deoarece într-un guvern autocratic, chiar blând și predispus la reformă, este dificil să expunem clar toate părțile întunecate ale autocrației. Și, prin urmare, reprezentarea populară trebuie să limiteze monarhul, „mâna fermă” trebuie să fie înfrânată de forța opiniei publice exprimată în reprezentarea populară.

Chicherin a văzut cu ochii lui toate aspectele negative ale regimului autocratic.S-a născut și a trăit sub un autocrat care poate fi considerat pur și simplu clasic. Chicherin ne oferă o descriere incomparabilă a lui în memoriile sale. „În Nicolae I”, scrie el, „vechea autocrație rusă a fost întruchipată, în toată puritatea ei și în toate extremele ei neatractive. A făcut o impresie externă enormă. Era ceva maiestuos și chiar fermecător la el. S-a simțit ca un conducător nelimitat al multor milioane de oameni, ales de Dumnezeu ca cap al unei mari națiuni, având o înaltă chemare pe pământ. El știa că singurul său cuvânt, un val ar putea mișca masele; știa că, la pofta voinței sale, putea să înalțe fiecare dintre aceste multe milioane în fața tuturor sau să se cufunde în nimic. Acest sentiment mândru de putere și autoritate s-a reflectat în întreaga sa ființă. Figura sa cea mai înaltă și cea mai frumoasă purta sigiliul măreției. Știa să vorbească ca un monarh. Acțiune asupra celor care se apropie de el

a fost adesea irezistibil. Toată lumea simțea că îl vede în fața lui pe regele, conducătorul popoarelor... Dar sub această măreție și strălucire exterioară se ascunde un suflet meschin. Era un despot atât prin fire, cât și prin obiceiuri, un despot în sensul cel mai deplin. Nu a tolerat nicio independență și a urât orice superioritate. Chiar și frumusețea exterioară l-a jignit în ceilalți... El singur trebuia să fie în toate... Și această mândrie exorbitantă, această exaltare de sine a puterii care nu cunoaște limite nu a fost atenuată, ca în Ludovic al XIV-lea de obiceiurile de politețe rafinată dobândite. într-un mediu educat. Ei s-au combinat cu moduri pur soldățești și s-au manifestat asupra oamenilor fără apărare în toată grosolănia și aroganța lor.

Aceste caracteristici nu puteau decât să respingă autocrația. Dar este interesant să ne punem întrebarea ce trăsături vii înfățișează Chicherin din acele numeroase monarhii constituționale pe care le-a văzut întâmplător în timpul călătoriilor sale în străinătate împreună cu moștenitorul său. I-a vizitat pe mulți dintre ei și le-a descris la figurat. Iată-l la primirea regelui olandezilor. „Regele greoi și stângaci al olandezilor”, scrie el, „se pare că nu a găsit ce să spună acestui șir de oameni îmbrăcați în uniforme care îi erau complet necunoscute. S-a apropiat de fiecare pe rând și cu o privire tristă a repetat aceeași frază: "Et vous aussi, vous nous quittez?" Unul dintre noi ar putea să răspundă că este păcat să se despart de un pământ atât de interesant, dar a fost dificil de diversificat. Potrivit mărturisirii admiratorului nostru al monarhiei, „dintre toți purtătorii încoronați pe care a trebuit să ne prezentăm, am constatat că cel mai inventiv a fost regele Portugaliei. Plimbându-se pe rând pe toți, șopti câte ceva la ureche, ca să nu audă vecinii. În acest fel, a fost posibil să elibereze aceeași frază tuturor fără a fi amuzant. Nu, stilul monarhiei vii l-a dezgustat hotărât pe Chicherin. În prelegerile lor ei au predat foarte bine că, potrivit lui Montesquieu, principiul monarhiei este onoarea. Nu avea niciun gust real pentru această

„onoare”. El a constatat că în interior, în „mediul de prestsl-mediu”, cel mai jos servilism este combinat cu cea mai nerușinată defăimare. Dar ceea ce l-a respins cel mai mult au fost accesoriile exterioare ale acestei onoare. Avea un sincer dispreț pentru comenzi și premii.
„Văzând cât de vanași îi râvniu cu pasiune și îi purtau cu mândrie, am implorat de mai multe ori să fiu eliberat de ei. Dar mi s-a spus, continuă Chicherin, că este imposibil. În dimineaţa zilei de 8 septembrie, ni s-au adus ordinele Württemberg, care

a trebuit să ne îmbrăcăm pentru cină. Pentru prima dată a trebuit să mă împodobesc cu această etapă de vulgaritate umană și am făcut-o cu un fel de sentiment de indignare și dezgust. Înainte de cină, moștenitorul, văzându-mă îmbrăcat complet, s-a apropiat de mine și mi-a spus zâmbind: „Ah! în sfârșit, și ești în ordine. „Îmi pare foarte rău, înălțimea voastră”, i-am răspuns, „că a trebuit să mă spurc de ziua dumneavoastră”.
Se poate întreba dacă o persoană care are o atitudine atât de negativă față de întrupările concrete ale monarhiei are dreptul de a fi predicatorul ei teoretic. Nu înseamnă asta că a fost cultivată o idee abstractă, inutilă, și nu o instituție istorică reală? Justificarea lui Chicherin pentru această credință este că ideea poate fi încă întruchipată în forme concrete. Iar soarta i-a dat lui Chicherin posibilitatea de a trece printr-un astfel de experiment, care a avut însă un final tragic. Se poate crede că B. N. Chicherin, fiind de acord după o lungă ezitare să-l învețe pe moștenitor, a fost ghidat de următoarea sarcină: să creeze o monarhie perfectă prin educarea unui monarh bun. Materialul pentru acest experiment s-a dovedit a fi incredibil de potrivit. Începând să predea cu îndoială, dând socoteală asupra tuturor dificultăților pe care le provoacă mediul instanței, Chicherin, însă, după primele lecții a primit cele mai favorabile impresii. Iată ce a scris despre elevul său, pe care l-a iubit din toată inima: „un tânăr fermecător, cu o minte educată, cu o inimă caldă și iubitoare, vesel, prietenos, politicos, participând cu viață la toate, răspândind ceva un fel de sentiment luminos și vesel în jurul lui). După primele lecții din istoria doctrinelor politice, despre Platon și Aristotel, s-a făcut o repetiție: moștenitorul a răspuns mai bine decât oricare dintre studenții examinați de profesorul de la Universitatea din Moscova. Și profesorul a fost strict la examen. Chicherin a început o pasiune autentică, un adevărat roman ideologic. El și-a investit în viitorul țar rus tot sufletul, toate cunoștințele sale mari - și a fost cu adevărat mulțumit de fructe. Soarta, însă, nu i-a dat lui Chicherin ocazia să ducă această chestiune până la capăt. După cum se știe, moștenitorul s-a îmbolnăvit grav în timpul călătoriei și a murit în sudul Franței. Escadrila rusă și-a adus cadavrul de acolo la Petersburg, iar Chicherin a însoțit rămășițele iubitului și, se pare, singurul elev. Iată ce a scris despre ziua înmormântării trupului: „Am așteptat până s-au împrăștiat toți să se închine în fața cenușii dragi. Cufundat în amintiri, am stat în fața mormântului abia închis... Nu era soare nou pentru mine.

În acest mormânt timpuriu au fost îngropate cele mai bune vise și speranțe ale mele asociate cu prosperitatea și gloria patriei. Rusia risca să aibă un suveran educat, cu aspirații înalte, capabil să-și înțeleagă nevoile și să cucerească inimile celor mai nobili fii ai săi.

Providența a decis altfel. Poate că era necesar ca poporul rus să se obișnuiască să se bazeze doar pe ei înșiși.
H. N. Alekseev.
DE

ÎN MEMORIA LUI L. M. LOPATIN.
În urmă cu zece ani, în 1920, în cea mai groaznică, înfometată și rece perioadă a așa-numitului „comunism de război”, Lev Mihailovici Lopatin, unul dintre cei mai mari filozofi ruși ai secolului al XIX-lea, al cărui nume este asociat cu înflorirea limbii ruse. gândirea filozofică în 80, a murit la Moscova.-90 ai secolului trecut. A aparținut cercului strălucit al filosofilor moscoviți (e suficient să amintim aici numele lui Vladimir Solovyov și ale fraților Trubetskoy), în ale cărui scrieri a apărut pentru prima dată ceea ce poate fi numit, într-un sens mai restrâns și mai precis, filozofia rusă.
Gândirea rusă a secolului al XIX-lea, plină de conținut spiritual de o bogăție și o profunzime de idei absolut excepționale, nu a avut o formulare filozofică adecvată decât în anii 80. În conținutul său, a fost în primul rând o gândire religios-socială, sau, dacă vreți, o filozofie a istoriei; un fundament filosofic general independent – ceea ce Aristotel numește „prima filozofie” – este aproape absent în ea, deși într-o formă rudimentară idei filosofice fundamentale de înaltă semnificație se găsesc printre slavofilii Kirevskii și Homiakov. Printre schellingienii ruși din prima treime a secolului al XIX-lea au existat, este adevărat, atât oameni de știință respectabili (Vellansky), cât și naturi talentate, inspiraționale (Pavlov), dar nu existau gânditori independenți. Helianismul rus, foarte semnificativ în ceea ce privește fermentația generală a ideilor pe care a provocat-o, nu a condus la creativitate filosofică independentă (cu excepția lucrărilor de mai târziu ale lui Chicherin). Filosofia rusă în academiile teologice - până acum aproape neexplorată și insuficient apreciată - a stat deoparte și, în orice caz, nu a dat naștere vreunei mișcări filozofice de idei. În anii 60, Yurkevich a fost singurul filosof rus independent și original. Prin urmare, avem dreptul să spunem că filosofia rusă în sensul exact al cuvântului a apărut pentru prima dată în anii 80 ai secolului al XIX-lea în acea școală din Moscova, unul dintre cei mai importanți reprezentanți ai căreia a fost L. M. Lopatin.

Desigur, superioritatea de necontestat aici îi aparține lui Vladimir Solovyov. Dar Vl. Solovyov, cu toată semnificația lucrărilor sale filozofice, era de natură prea universală - atât intim mistic, cât și activ social - pentru ca filosofia pură să stea în centrul operei sale. Vl. Solovyov, însă, a fost într-o măsură mult mai mare un teolog și publicist religios decât un filozof. Gândirea filozofică teoretică sistematică, ca atare, l-a interesat relativ puțin și, cu toată ascuțimea ei, tot nu s-a aflat la nivelul intuițiilor sale religioase; uneori chiar joacă cu el, după modelul medieval, rolul unui „slujitor” extern al teologiei, când încearcă să ducă la îndeplinire afacerea imposibilă și inutilă a „derivare” filosofică a credințelor dogmatice.Filosofia teoretică”, din care s-a păstrat doar o introducere, care atestă un plan semnificativ, dar, din păcate, nerealizat.
În opusul lui Vl. Solovyov - al naturii, în alte privințe nemăsurat mai dotat din punct de vedere spiritual și mai profund - L. M. Lopatin a

fost un exemplu de teoretician-filosof pur. În acest sens, Lopatin se deosebește în filosofia rusă, își ocupă propriul loc special și și-a găsit succesorii doar în filozofii sistematici ruși ai secolului al XX-lea. Lopatin a fost primul din Rusia care a creat un sistem de filozofie teoretică. Acest sistem este exprimat în lucrarea principală a vieții sale - în cartea în două volume „Probleme pozitive ale filosofiei", publicată în 1886-88 (în comparație cu care toate restul lucrărilor sale sunt doar corolare și „parargue"). Semnificația filosofică a acestei lucrări clasice nu a fost încă evaluată corespunzător de gândirea rusă (în Occident rămâne pur și simplu necunoscută până în prezent). În epoca celui mai mare declin al filosofiei din Occident, când în Germania, de exemplu, pe fondul dominației materialismului și a tot felul de lipsă de idei, în fața neokantianismului au apărut doar primele încercări timide de a reînvia idealismul filozofic. a primei formații (Riehl, Laas, prima carte a lui Cohen) - la modă la vremea aceea , „filozofia inconștientului" filosofic neînsemnată a lui Hartmann nu poate fi luată în considerare - Lopatin a creat și fundamentat critic în opera sa un sistem integral al metafizicii spiritualiste. Titlul cărții sale corespunde în principal conținutului primului volum. În ea, pe baza unei excepționale în subtilitate și perspicacitate analiză critică a filozofiei

Kant, demonstrează necesitatea și posibilitatea filozofiei „sarcinilor pozitive", adică cunoașterii metafizice. Lopatin expune în mod convingător inconsecvența ideii kantiene de epistemologie, ca știință care precede ontologia și trebuie, prin studiul cunoașterii umane, să-i determine limitele. Ceea ce - spre deosebire de această idee - acum, după lucrările lui Husserl și Nikolai Hartmann - a devenit un loc obișnuit în gândirea filozofică germană - și anume că teoria cunoașterii, fiind ea însăși parte a ontologiei, cunoașterea ființei, nu poate în oricum, fără a cădea în contradicție, să fie știință, prejudiciabilă în raport cu ontologia – a arătat convingător Lopatin în urmă cu aproape jumătate de secol. Al doilea volum de Probleme pozitive este deja dedicat dezvoltării sistemului metafizic al autorului însuși. Și în ea, privirea filozofică pătrunzătoare a autorului depășește creativ prejudecățile filozofice și opiniile actuale ale timpului său. În centrul studiului se află „legea cauzalității". Spre deosebire de ideile pozitiviste și raționaliste predominante, pentru care cauzalitatea este fie doar o „conexiune empirică a regularității", fie o expresie a constanței și, parcă, a inerției ființei, Lopatin își dezvăluie în legătura cauzală interioară, dinamic creativă. ființă și pe această bază construiește-ți propria metafizică dinamică. În cea mai strânsă legătură cu această concepție filozofică generală este spiritismul lui Lopatin. De asemenea, pentru prima dată în literatura filosofică europeană și cu câteva decenii înainte de realizările corespunzătoare ale psihologiei filozofice germane, Lopatin a răsturnat idolul „psihologiei fără suflet", arătând că o analiză imparțială a vieții mentale se confruntă întotdeauna ca o unitate vie și creativă. profunzime, și nu ca un complex de „procese mentale".". În centrul acestei analize se află o revelație profundă și în același timp neobișnuit de clară a naturii supratemporale a vieții și conștiinței psihice. În general, Lopatin dă pentru prima dată ceea ce se numește acum „psihologie descriptivă" sau „fenomenologia vieții mintale" și că pe vremea lui dominația psihologiei naturalistice era o chestiune complet necunoscută cursul „Psihologiei"), în acest sens Lopatin are un

punct de contact cu Bergson, care tocmai atunci publicase deja prima sa carte „Les données immédiates de la conscience”; și este curios că Lopatin a fost primul care a atras atenția asupra filosofului francez necunoscut de atunci și l-a citat cu simpatie.

8
Desigur, nici Lopatin nu a scăpat de soarta comună, în virtutea căreia până și cel mai semnificativ și independent gânditor este oarecum determinat de „spiritul epocii” și limitat de limitele sale. Limitele gândirii metafizice a lui Lopatin sunt stabilite în primul rând de faptul că motivele platonismului i-au rămas străine. El este un „substanțialist” mai degrabă de tipul de gândire leibniz-aristotelian, iar filosofia sa, în ciuda conținutului ei spiritualist- metafizic, încă miroase a naturalism pentru gustul nostru filozofic actual. Din punct de vedere metodologic, Lopatin, împreună cu subiectul, este acum prea raționalist pentru noi. Adevărat, în această privință, el are un mare merit, mai ales semnificativ în Rusia, în susținerea drepturilor și a demnității rațiunii filozofice, gândirea pură. Dar acuitatea opoziției sale de „rațiune” și „credință”, lipsa unui sentiment pentru sursa intuitivă supra-rațională a gândirii raționale, este o încercare în forme raționale de a exprima acel ultim, absolut în ființă, care este esențial exprimabil. numai în termeni de „docta ignorantia”, viziune mistică nespusă rațional — dă filozofiei sale o tentă raționalistă unilaterală.
Și totuși, viziunea filozofică asupra lumii a lui Lopatin are pentru noi nu numai interes „istoric”, iar atitudinea noastră față de el nu poate fi în niciun caz epuizată printr-o mențiune onorabilă a meritelor sale din trecut. Lucrările lui Lopatin ar trebui să fie clasate fără rezerve printre cele mai bune și mai înalte realizări ale gândirii filosofice din ultima jumătate de secol și, prin urmare, nicio altă lucrare filozofică nu ar trebui să le ocolească. În special, este datoria filozofilor ruși — atacând de obicei orice noutate a filozofiei occidentale, chiar de puțină semnificație și puțin familiarizați cu literatura filozofică rusă — să studieze cu atenție filosofia lui Lopatin. În epoca actuală a declinului gândirii și a interesului pentru gândire, acest lucru este deosebit de important.
S. Frank.

cărți noi.
Despre ultimele tendințe ale filozofiei germane.
(Georges Gurvîtch. Les Tendences actuelles de la Philosophie allemande. E. Husserl. M. Scheler. E. Lask. N. Hartman. M. Heidegger. Paris. Librairie philosophique Vrin. 1930; Martin Heidegger. „Sein und Zeit”. Erste Halite, 1929).
Este foarte caracteristic să familiarizezi francezii cu filozofia germană rusă modernă. Cartea lui G. Gurvich este prima încercare de a prezenta și critica principalele curente ale filosofiei germane izvorâte din școala fenomenologică și este citită cu mare interes. Francezii nu cunosc deloc aceste curente, chiar și filozofii francezi le cunosc doar din auzite. G. Gurvich, per ansamblu, a făcut o treabă excelentă cu sarcina sa destul de dificilă de a expune în limba franceză, atât de străină gândirii germane, curentele foarte complexe ale filozofiei germane. Dezbinarea dintre cultura filosofică franceză și cea germană este izbitoare. Acestea sunt lumi de gândire complet

diferite. Francezii, cu rare excepții, nu înțeleg filosofia germană; li se pare barbară, vagă, lipsită de claritate, încălcând ordinea intelectuală veche, filozofia antichității care a fost dezvăluită. Kant în Franța este de obicei interpretat psihologic și subiectiv. Francezul obișnuit, chiar dacă este un filozof, este incapabil să înțeleagă și să aprecieze geniul metafizic german. Geniul metafizic este în cel mai înalt grad inerent germanilor, iar francezii, atât de înzestrați în alte privințe, sunt lipsiți de el. francezi sau pozitiviști sau cartusieni sau tomiști. Și în toate aceste cazuri ei sunt raționaliști și nici măcar nu înțeleg formularea problemei irațonalului, care este atât de caracteristică gândirii germane. Excepție este Bergson, care nu este tipic și nu a creat școli și tendințe în Franța. Singura

succesorul său este Leroy. Prefața cărții lui G. Gurvitch, scrisă de Brunschwig, principalul reprezentant al filozofiei oficiale a Sorbonei, dezvăluie întreaga amploare a nefamiliarizării francezilor cu filosofia germană și întreaga incapacitate de a o înțelege. Brunschwig își închipuie că filosofia germană se află în stadiul ei pre-cartezian, nu a supraviețuit lui Descartes, nu cunoaște geometria lui Descartes și metoda matematică și doar de aceea pune probleme neștiințifice și fantastice despre iraționalitatea lumii, despre absurditatea rațiunii, despre pesimism si optimism etc validitate ar fi mai corect sa spunem ca filosofia franceza se afla in stadiul prekantian, nu a supravietuit problemelor puse de critica germana a cunoasterii si de aceea ramane in rationalismul dogmatic naiv. Filosofii francezi moderni, în afară de lucrările valoroase despre istoria filozofiei, sunt angajați exclusiv în filosofia științelor și, în plus, exclusiv în științele fizice și matematice; ei nu par să bănuiască particularitățile științelor spiritului și nu nu se ridica la ridicarea unor probleme metafizice. Pozitivismul a făcut ravagii teribile în gândirea franceză. Gândirea franceză nu mai este capabilă să-și asume riscuri; creativitatea filozofică s-a secat în ea. Francezii nu mai filosofează în esență, iar când scriu studii despre filozofii trecutului este greu de decis dacă îi iau în serios și cum îi evaluează din punct de vedere al adevărului. Acesta din urmă l-a filosofat în esență pe Bergson. Germania, pe de altă parte, se confruntă acum cu o renaștere filosofică, metafizica este reînviată în ea și există probleme filozofice profunde în ea. Acest lucru este dovedit de apariția unui filosof atât de remarcabil și extrem de original precum Heidegger. Cartea lui G. Gurvich, care a trecut prin școala idealismului german clasic și a scris o carte interesantă și valoroasă despre Fichte, introduce problemele filozofiei germane moderne. G. Gurvich încearcă să caracterizeze principalele tendinţe în fenomenologie. Caracteristici ale filosofilor individuali de demnitate inegală. Cel mai bun capitol al cărții este dedicat lui Max Scheler, pe care G. Gurvich îl cunoaște foarte bine și cu ale cărui idei s-a obișnuit. El oferă nu numai o expunere excelentă a lui M. Scheler, ci și o critică foarte subtilă a acestuia. Mai slab este capitolul despre Heidegger, a cărui filozofie în general nu a fost încă suficient de clarificată. G. Gurvich simplifică gândirea complexă și dificilă a lui Heidegger, încercând să-l popularizeze în limba franceză. Capitolul despre Lask, ultimul reprezentant remarcabil al neo-kantianismului, care a apărut nu din Husserius și fenomenologie, ci din Windelband și

Rickert, și rămânând un idealist, dă impresia că este inserat artificial, datorită simpatiei autorului pentru acest gânditor. Interesantă este expunerea ideilor epistemologice și metafizice ale lui N. Hartmann, dar este păcat că G. Gurvich nu se oprește deloc cu „Etica” lui N. Hartmann, care merită o atenție serioasă și este una dintre cele mai interesante. cărțile filozofice din ultima vreme. Mișcarea fenomenologică este cea mai semnificativă mișcare filosofică din Europa contemporană. Idealismul epistemologic neo-kantian a adus filosofia într-o fundătură, iar dominația ei ulterioară ar însemna declinul filosofiei. Gândirea filozofică rusă de la începutul secolului XX a criticat radical idealismul neo-kantian și a cerut revenirea la realism, intuiționism și ontologism. În această direcție se îndreaptă și filosofia germană modernă. Semnificația fenomenologiei constă în primul rând în faptul că este o reacție sănătoasă împotriva idealismului neo-kantian și o restaurare a realismului, intuiționismului și a drepturilor ontologiei. Mișcarea fenomenologică s-a dovedit a fi mai fructuoasă decât mișcarea neokantiană. Metoda fenomenologică a adus cunoștințele filozofice mai aproape de viață, de ființă, așa cum vedem la M. Scheler, Heidegger, N. Hartmann. Chiar și astfel de teologi catolici precum Pshi-vara salută metoda fenomenologică și o consideră favorabilă pentru viziunea catolică asupra lumii. Dar fenomenologia are o revendicare care cu greu poate fi privită ca solidă și care nu este justificată prin aplicarea metodei fenomenologice. Fenomenologia pretinde că cunoaște esențe intuitiv, rămânând în același timp liberă de orice construcție. Obiectul însuși intră în cunoscător, care face o atitudine fenomenologică și se dezvăluie pasiv obiectului. De fapt, fenomenologii fie nu au intuiții de a fi și nu descoperă nimic cu ajutorul metodei pe care au descoperit-o, ca însuși Husserl, fie mai au construcții metafizice, precum M. Scheler și Heidegger. Fenomenologia vrea să fie eliberată de toate presupozițiile, vrea să fie eliberată de orice antropologism, de omul însuși și se teme de om în cunoaștere. Dar ea nu reușește, deoarece aceasta nu este, în general, o sarcină realizabilă. Fenomenologia lui Husserl, care vrea să rămână fidelă metodei fenomenologice formale și se ferește de construcțiile ontologice, este de fapt impregnată de o metafizică idealistă asemănătoare platonismului. Ea presupune existența unei ființe ideale, care se dezvăluie în cunoașterea conștiinței pure. Fenomenologia cunoaște lumea ideală, iar această lume ideală este metafizica ei imanentă.

Filosofia lui M. Scheler și Heidegger este impregnată de presupuneri religioase și chiar teologice, iar fără ele își pierde sensul. M. Scheler a afirmat la un moment dat acest lucru în mod conștient, Heidegger încearcă să nege, dar neîntemeiat. Acest lucru nu este suficient pentru a-l vedea și dezvălui pe G. Gurvich. Principala obiecție pe care o ridică fenomenologia împotriva ei înseși este legată de o înțelegere complet pasivă a cunoașterii și intuiției, cu eliminarea oricărei activități umane în cunoaștere: cunoașterea are loc în ființa ideală, omul nu are nimic de-a face cu ea. Fenomenologia neagă creativitatea omului. H. Gurvich subliniază în mod corect că Husserl nu are idee despre irațional și, în acest sens, face un pas înapoi în comparație cu metafizica germană clasică, pentru care problema iraționalului era centrală.

M. Shel'er a fost cel mai strălucit și versatil dar filozofic al Europei moderne. G. Gurvich își introduce perfect gândurile în lume, dar subliniază insuficient variabilitatea viziunii despre lume a lui Scheler, care era catolic și în această perioadă a scris o serie de cărți remarcabile, iar în cele din urmă a devenit aproape ateu.

Lucrarea lui M. Scheler este dedicată în principal antropologiei filozofice - psihologie, sociologie, etică, filosofia religiei și filosofia culturii. Și aici obține rezultate strălucitoare. Rupe de abstractismul filozofiei germane și abordează viziunea intuitivă a vieții concrete. Filosofia lui M. Scheller nu este intelectualismul și nu voluntarismul, ci emoționalismul. Și dă studii strălucitoare despre viața emoțională, simpatie și dragoste. El critică puternic formalismul din etica lui Kant și idealismul german în general. Dar la Scheller, actele pur emoționale nu au nimic uman. Aceasta reflectă respingerea fenomenologiei de la om și, în final, înrudirea cu vechiul idealism. Scheler neagă activitatea umană în raport cu valorile. Nu are absolut nicio problemă de libertate. Dragostea în Scheler nu este activă, nu numai umană, dar nici dragostea lui Dumnezeu nu este activă. Dragostea nu creează valoare. Spiritul lui Scheler este complet pasiv. În acest sens, se poate găsi la G. Gurvich o critică ascuțită și subtilă a lui Scheler. Omul pentru Scheler nu este un creator, ci un spectator. Și este surprinzător că, în același timp, Scheler afirmă personalismul în etică și construiește o doctrină remarcabilă a personalității. Dar personalismul este incompatibil cu negarea libertății și creativității, cu afirmarea pasivității și staticului. G. Gurvich face o remarcă, fatală pentru etica lui Scheler, că nu a descris valori morale, deoarece valorile morale

implică libertate creativă. În N. Hartmann, G. Gurvich aduce corect în prim-plan ideea teoriei metafizice, ontologice a cunoașterii, potrivit căreia subiectul cunoaștere este o parte a ființei însăși, care este transcendent pentru el. Această idee a fost afirmată anterior în filosofia rusă. Ideea lui N. Hartmann este remarcabilă că raportul este scufundat în întunericul transinteligibil, care îi este transcendent, dar căruia îi este imanent.

Heidegger, căruia îi este dedicat ultimul capitol al cărții lui G. Gurvich, este, fără îndoială, cel mai remarcabil filosof al Germaniei moderne, un adevărat filosof de vocație, care amintește cel mai mult de marii filosofi germani din trecut. Pentru Heidegger, sarcina fenomenologiei este cunoașterea esenței și a ființei. Mult-aclamata sa carte Sein und Zeit este o ontologie. Cartea este dificilă, scrisă cu mare efort de gândire, iar popularitatea pe care a dobândit-o este mai mult o modă decât aprecierea ei reală. Ontologia pentru Heidegger este în esență antropologie, doctrina existenței umane fără referire la Dumnezeu. În lumea umană, în existența umană, i se dezvăluie esența ființei. Iar ontologia omului pentru Heidegger nu este antropologia filozofică, ca domeniu special de cunoaștere, ci ontologia în general. Categoriile neobișnuite pe care filozofia lui Heidegger operează - grija, viața de zi cu zi, frica, dorul, moartea - sunt preluate din viața și destinul uman. Heidegger are profundă dreptate atunci când caută indicii de a fi în om, dar nu fundamentează și nu justifică un astfel de mod de a construi ontologie. Nu consideră deloc antropologică filosofia sa, este sigur că metoda fenomenologică îi dezvăluie esențe. „Ontologie ist nur ais Phanomenologie moglich”. („Sein und Zeit”, p. 35). El examinează ființa ca In-der-Welt-sein, ca fiind aruncată și

căzută în lume, și acolo i se dezvăluie ca o preocupare. „Dasein ist Seindes, das Je ich selbst bin, das Sein ist ja meines”. („Sein U. Zeit” S. 114) Hedegger fost catolic, crescut într-o școală catolică, dar și-a pierdut bufnița, iar toată filosofia sa este saturată de adevărurile lui Christian Frank și Hristos, are premise teologice, indiferent de importanță. cât de mult a refuzat asta. Filosofia lui Heidegger, fenomenologică ca formă, este metafizica creștină fără Dumnezeu, iar în spatele ei se ascunde anxietatea religioasă. Ea învață despre lumea căzută și abandonată, dar nu se știe de la cine și din ce a căzut și abandonat de cine. Ea este impregnată de învățare

despre păcatul originar cu toate consecințele lui asupra existenței în lume, dar fără Dumnezeu. Căderea și abandonul sunt esența ființei după Heidegger. Este o filozofie foarte sumbră și pesimistă, dură și serioasă, mai pesimistă decât filosofia lui Schopenhauer, care cunoaște multe mângâieri. Cu toate acestea, nu știm dacă consolari nu vor apărea în al doilea volum al operei sale principale. Esența existenței în lume este grija, iar timpul este legat de grija, de temporizarea ființei. Existența în lume este și frică, Angst. „Das Wovor der Angst ist die Welt ais solche”. „Wovor die Welt sich angstigt, ist das In-der-Welt-sein selbst”. („Sein und Zeit”, S. 187. Existența în lume este grijă, iar existența reîntoarsă la sine este dor. Conștiința este vocea dorului. Conștiința vinovăției, din nou un concept creștin, este inseparabilă de conștiința morală și este rezultat al finituții și abandonului existenței. Existența în lume este supusă das Man (man sagt), adică tărâmului cotidianului, al banalității, al vieții de zi cu zi, în care fiecare devine altul și nimeni nu este el însuși. und Kunst, wie man sieht und urteilt; wir ziehen uns aber auch vom "grossen Haufen" zu-ruck, wie man sich zuruckzieht; wir finden "emporend" was man emporend findet. Das Man.dass kein bestimmtes ist und das Alle, ob zwar nicht als Summe, sind, schreit die Seiensart der AUtaglichkeit vor" ("Sein und Zeit", S. 127) Învățătura despre das Man este foarte remarcabilă și adevărată, destul de neobișnuită, doar că nu das Man deloc. Dar Heidegger nu dezvăluie natura socială a lui das Man. Das Man este o comunitate socială care se extinde până la cea mai logică universalitate. Angst, în rusă cel mai bine este să transmită cuvântul melancolie, oprește mișcarea firească către viața de zi cu zi, către das Man și readuce existența la sine. Dar de unde vine vocea angoasei, există o altă lume în afară de lumea cotidiană, supusă timpului, nu spune Heidegger. Se poate interpreta filosofia lui ca fiind o filozofie ateă. Dar acest ateism nu este optimist și nu este mulțumit de lumea fără Dumnezeu, este un ateism care tânjește după un Dumnezeu mort și pesimist. Problema morții ocupă un loc mai mare în filosofia lui Heidegger și aceasta este gravitatea ei. A fi modernizat în această lume înseamnă a fi spre moarte. Das Sein zum Tode grudet In der Sorge. Als geworfenes In-der-welt-sein ist das Dasein ja schon seinem Tode uberantwortet". (Sein und Zeit. S. '259) „Die Sorge ist Sein zum Tode”. (S. 329). Das Man, viața de zi cu zi vrea

cedează dorului înainte de moarte. Dar Angst, dorul, parcă, se întoarce spre adâncuri și eliberează hotărârea de a muri. Moartea rămâne ultimul cuvânt al ontologiei lui Heidegger. Această ontologie include elemente ale creștinismului, dar atitudinea față de moarte este mai degrabă veche decât creștină. Pentru prima dată în istoria gândirii umane se

construiește o filozofie, impregnată de adevărul amar al revelației creștine despre o lume păcătoasă și căzută, dar fără credință creștină, fără Dumnezeu. Este încă prematur să se pronunțe ultima judecată asupra filozofiei lui Heidegger. A făcut totul pentru a îngreuna înțelegerea și pentru a-și ascunde esența religioasă în spatele categoriilor filozofice. Dar dacă acesta este ateism, atunci este cel mai original și cel mai profund ateism care nu a fost încă. Heidegger nu poate fi comparat decât cu L. Feuerbach, genialul filozof al ateismului. N. Hartmann fundamentează, de asemenea, ateismul într-un mod deosebit ca postulat moral și este deja complet înrudit cu Feuerbach, dar nu există în el nici angoasa și oroarea lui Heidegger. Originalitatea lui Heidegger este slăbită de faptul că se află sub influența puternică a lui Kierkegaard. El a îmbrăcat în forme academice de filosofare a unora dintre ideile principale ale lui Kierkegaard. Acest lucru nu este suficient subliniat și dezvăluit de G. Gurvich. De la Kierkegaard, un gânditor religios de geniu, Heidegger a preluat ideea de bază a Angst (acesta este numele uneia dintre cărțile principale ale lui Kierkegaard) și conștientizarea acută a abandonului și abandonului lumii. S-ar putea stabili o oarecare rudenie între tendințele filozofiei lui Heidegger și tendințele teologiei barthiane. Transcendentismul absolut al bartianismului este transformat de Heidegger în ateism, în doctrina abandonării lumii ca esență a ei. G. Gurvich notează corect natura iraționalistă și dialectică a filosofiei lui Heidegger. Și în concluzie, el ajunge la concluzia că fenomenologia esențelor nu poate oferi un criteriu al valorilor, că valorile nu pot fi găsite în ființă. Aceasta dezvăluie idealismul în direcția lui G. Gurvich însuși. Tendințele filosofice moderne din Germania, cu care se introduce francezul G. Gurvich, sunt de mare interes, mărturisesc marea tensiune a gândirii germane, puterea de căutare, entuziasmul religios, luând cel puțin forma ateismului. Aceasta este o criză și un stat de tranziție. Nu există încă realizări pozitive.
Nikolai Berdiaev.

Emil Brunner. Gott și Mensch. Vier Untersu-chungen ûber das personhafte Sein. 1930. Verlag von ICB Mohr (Paul Siebeck). Tybingen.
După însuși C. Barth, Brunner este cel mai proeminent teolog al curentului barthian. Cărțile sale se disting prin claritate și intensitate a gândirii. Noua sa carte „Gott und Mensch” combină patru prelegeri, dintre care prima „Die Gottesidee der Philosophen und der Schâpfergott des Glaubens” este cea mai interesantă. Această carte oferă puține lucruri noi în comparație cu cărțile anterioare ale lui Brunner, el repetă în ea ideile sale preferate. Ca în tot ceea ce a scris, el luptă în ea împotriva idealismului și romantismului german, împotriva doctrinei filozofice a lui Dumnezeu, împotriva lui Schleiermacher și Ritschl. și face apel la autoritatea Bibliei și la o singură revelație, la personalizarea în înțelegerea lui Dumnezeu și a omului, ceea ce, în opinia sa, este de neatins pentru filozofie. Credincios originilor Reformei, el afirmă posibilitatea doar a credinței, și nu a contemplației. Barthianismul este transcendentism extrem. Autonomia filozofiei idealiste înseamnă imanența lui Dumnezeu în rațiunea și conștiința umană. Acesta este principalul dușman al revelației. Ideea filozofică a lui Dumnezeu pentru Brunner este întotdeauna monistă și panteistă sau mistică, ceea ce este opusul revelației unui Dumnezeu Creator personal. Este imposibil să justificați filozofic credința într-un Dumnezeu personal. Imanentismul

este incompatibil cu Personalitatea și Creatorul. Filosofia greacă și filosofia în general nu cunoaște ideea de creație. Filosoful este un gânditor monologic, nu dialogic. Brunner, ca toți barthienii, repetă constant gândul lui Pascal că Dumnezeul Bibliei nu are nimic în comun cu Dumnezeul filosofiei. Putem gândi și sistematiza totul, cu excepția lui Bora.Warüber wir nicht Meister sind: das ist einzig und allein Gott. Dumnezeu este în primul rând Domn. Dumnezeu nu este un obiect pentru noi, El este un Subiect, omul este obiectul său și deci un sclav. Dumnezeu nu poate fi cunoscut; El se poate revela doar pe Sine Însuși. Aceasta este o depășire radicală a interpretării protestantismului ca subiectivism. Personalul nu poate fi gândit. Personalul este dat în revelație și credință. Credința nu înseamnă a-L cunoaște pe Dumnezeu, ci a fi cunoscut de Dumnezeu.Omul este în primul rând un păcătos. Filosofia nu cunoaște păcatul. Doar credința dezvăluie singurul și singularul. Conștiința istorică este rodul acestei credințe. Filosofia este străină acestei conștiințe. Omul nu vine la Dumnezeu, ci Dumnezeu vine la om. O persoană doar ascultă și se supune.În ceea ce privește un protestant tipic, pentru Brunner, credința este mai presus de toate. Opusul păcatului nu este virtutea, ci credința. Numai prin credință omul este liber. Libertatea este dependență de Dumnezeu. Orice altă libertate

Brunner înseamnă pelagianism. Vom birui legea numai prin credință. În mod caracteristic protestantă este frica lui Brunner de magie. Duhul lui Dumnezeu nu este o energie magică, ci un Duh care vorbește, care rostește un cuvânt. Brunner repetă ideea minunată a lui Luther că nu faptele bune fac o persoană bună, ci o persoană bună face fapte bune. Voința bună este credința. Gândurile lui Brunner despre biserică sunt partea cea mai slabă a cărții sale. Și aceasta nu este slăbiciunea lui personală, aceasta este slăbiciunea întregului protestantism. Brunner apreciază existența bisericii. Biserica este întemeiată pe cuvântul lui Dumnezeu și pe voia lui Dumnezeu, și nu pe voia omului. Credința se dă în comuniunea creștină, în comunitatea creștină. Dar, în același timp, Brunner este speriat de chemările moderne către biserică. Îi este frică de imperialismul ecleziastic, îi este frică să înțeleagă biserica ca forță.Biserica este credință, nu putere, este ascultarea cuvântului lui Dumnezeu.El rămâne într-un protest acut împotriva înțelegerii catetice a bisericii. El este, de asemenea, înspăimântat de înțelegerea sacramental-magică a Trupului lui Hristos. În direcția lui Bartian, există în general o repulsie față de sacramentalism și liturghie. Frica de magie este frica tradițională protestantă. Această frică de magie falsă îl împiedică pe Brunner, ca și pe protestanții în general, să dezvăluie doctrina bisericii ca Trupul lui Hristos. Antropologia lui Brunner se bazează pe faptul că omul este o ființă care ascultă cuvântul lui Dumnezeu. Omul își primește „Eul” de la „Tu”. El există doar dacă există un „Tu”, dacă există un Dumnezeu. Omul este păcătos, dar numai o creatură creată de Dumnezeu poate fi păcătoasă.Psihologia creștină îl înțelege pe om în contrariile lui. În capitolul „Psihologie biblică”, Brunner se opune foarte temeinic așa-numitei psihologii științifice și dă preferință unei psihologii artistice care aproximează viața de zi cu zi. Freud a dat, de asemenea, mult mai mult decât vechea psihologie.

Principala obiecție care ar trebui făcută împotriva lui Brunner și a teologiei barthiane în general este legată de faptul că conștiința lui Dumnezeu rămâne Vechiul Testament-Biblică: conștiința-Dumnezeu și

relația-Dumnezeu rămân, parcă, până la întruparea lui Dumnezeu și Dumnezeu- bărbăție. Și, prin urmare, creștinismul nu este o religie a divinității. Adevărul despre Dumnezeu-omul nu se dezvăluie deloc în acest tip de teologie. Relația omului cu Dumnezeu este determinată în esență nu prin Hristos și nici în Hristos. Dumnezeu este înțeles în spiritul manoteismului abstract, în afara trinitarismului. În legătură cu aceasta este înțelegerea lui Brunner a relației dintre revelația religioasă și filozofie. Aici Brunner aparține celor mai ascuțite gânduri.Dar principalul

nu-i permite deloc. Brunner crede că teologia sa biblică este complet eliberată de orice filozofie. Dar aceasta este o afirmație eronată. Brunner este, în esență, obligat să respingă orice filozofie. Dar s-a observat de mult că negația conștientă a filosofiei este și filozofie. Iar negarea filozofiei în teologia lui Brunner este tot filozofie. Să se ridice împotriva dependenței teologiei catolice de Aristotel, a teologiei lui Schleiermacher sau Ritschl de filozofia idealismului și imanentismului german. Se simte că el însuși a trecut și prin Kant, că personalismul viziunii sale asupra lumii, pe care îl derivă din revelație, este tot un fel de filozofie, există o interpretare filozofică a revelației. Iată ceea ce este de netrecut pentru Brunner, ca irezistibil pentru oricine: revelația este în două părți, nu într-o singură parte, ea presupune nu numai pe Cel care se revelează, ci și pe cel căruia i se descoperă, nu numai Dumnezeu, ci și omul, iar omul nu poate fi doar un ascultător pasiv.în percepția revelației, o persoană reacționează activ la ceea ce i se dezvăluie de sus și i se dezvăluie în conformitate cu structura conștiinței sale. Și din moment ce o persoană are o reacție activă și creativă la revelație cu gândul său, latura rațională a ființei sale, el are inevitabil filozofie în percepția revelației. Acest lucru este legat de doctrina omului în lumina ideii de bărbat-Dumnezeu, care nu este suficient dezvăluită de Brunner și de școala Barthiană. Dar barthianismul are un mare merit, care face ca întreaga mișcare să fie semnificativă din punct de vedere religios - o conștiință ascuțită a crizei și a catastrofei și o critică ascuțită a tot ceea ce este recunoscut ca sacru și sfințit în lumea noastră păcătoasă, dar sfințit nu de Dumnezeu, ci de oameni, o dorință neaccentuată de a auzi vocea lui Dumnezeu în spatele vocilor umane ii .

Nikolai Berdiaev.

Imp. de Navarre, 5, rue des Gobelins, Paris.